Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Bd.20 1906

Wien [etc.] Selbstverlag des Orientalischen Instituts, Universität Wien [etc.] 1887-

http://hdl.handle.net/2027/coo.31924112770916




CORNELL UNIVERSITY
FOUNDED BY EZRA CORNELL



WIENER ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

KUNDE DES MORGENLANDES.

BEGRÜNDET VON

G. BÜHLER, J. KARABACEK, D. H. MÜLLER, F. MÜLLER, L. REINISCH.

HERAUSGEGEBEN UND REDIGIERT VON

J. v. KARABACEK, P. KRETSCHMER, D. H. MÜLLER,
L. v. SCHROEDER,

LEITERN DES ORIENTALISCHEN INSTITUTES DER UNIVERSITÄT.

XX. BAND.

WIEN, 1906.

PARIS
ERNEST LEROUX.

ALFRED HÖLDER
K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER
BUCHHÄNDLER DER KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

OXFORD
JAMES PARKER & Co.

LONDON
LUZAC & Co.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

NEW-YORK
LEMCKE & BUECHNER
(FORMERLY B. WESTERMANN & Co)

BOMBAY
EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Reprinted with the permission of the Orientalisches Institut
der Universität Wien

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LTD.
Berkeley Square House, London, W.1

First reprinting, 1966, Johnson Reprint Corporation
Printed in the United States of America

Inhalt des zwanzigsten Bandes.

Artikel.

Anzeigen.

Kleine Mitteilungen.

Bṛhaddevatā und Mahābhārata.

Von

M. Winternitz.

Emil Sieg[1] hat mit bezug auf zwei Itihāsas der Bṛhaddevatā die Vermutung ausgesprochen, daß sie aus dem Mahābhārata entlehnt seien. Wie gewagt und von wie weittragender Bedeutung eine solche Vermutung sei, dessen war sich Sieg wohl kaum bewußt. Es würde, wenn seine leicht hingeworfene Vermutung irgendeine Berechtigung hätte, folgen, daß das Mahābhārata in seiner jetzigen Gestalt älter sei, als die immerhin in die spätvedische Zeit hineinreichende Bṛhaddevatā. Schon Macdonell[2] hat dagegen eingewendet, daß die Bṛhaddevatā ins 4. Jahrhundert v. Chr. zurückreichen müsse, während das Mahābhārata seine jetzige Gestalt kaum vor 300 n. Chr. erreicht haben könne. Ich gebe auf diese ‚allgemeine chronologische Erwägung' gar nichts. Denn das ‚300 n. Chr.' ist gerade so unsicher wie das ‚4. Jahrhundert v. Chr.'. Wenn man beweisen könnte, daß die Bṛhaddevatā aus dem Mahābhārata entlehnt habe, so müßten eben jene Zahlen geändert werden. Mit Recht hat aber auch schon Macdonell geltend gemacht, daß die Vermutung Siegs auch sachlich durch nichts gerechtfertigt erscheint.

Es ist aber der Mühe wert, sowohl die von Sieg behandelten Itihāsas, als auch alle anderen Itihāsastoffe, in denen Mahābhārata

---

[1] *Die Sagenstoffe des Ṛgveda und die indische Itihâsatradition* I, Stuttgart 1902, S. 126 und S. 137 Anm. 4.

[2] *Deutsche Litteratur-Zeitung* 1903, Nr. 38, Sp. 2303 f.

und Bṛhaddevatā Berührungspunkte zeigen, näher zu untersuchen. Dies soll im folgenden geschehen, und wir beginnen mit den beiden von Sieg behandelten Itihāsas.

1. Agastya und Lopāmudrā.

Die Geschichte von Agastya und Lopāmudrā wird Bṛhaddevatā iv, 57—61 im Anschlusse an Ṛgveda i, 179 folgendermaßen erzählt:

‚Der Ṛṣi begann seine Frau, die herrliche Lopāmudrā, welche nach ihrer Periode gebadet hatte, im Verlangen nach heimlicher Vereinigung zu beschwatzen. Sie aber sprach mit den beiden ersten Versen des Liedes Ṛv. i, 179 ihre Bereitwilligkeit aus. Der sich zu ergötzen wünschende Agastya befriedigte sie hierauf mit den beiden folgenden Versen. Ein Schüler, welcher vermöge seiner Buße den ganzen Zustand dieser beiden, die sich zu ergötzen wünschten, in Erfahrung gebracht (und dann ihr Gespräch belauscht) hatte, dachte, daß er eine Sünde begangen habe, dadurch, daß er (das Gespräch der beiden) angehört,[1] und sang die beiden letzten Strophen. Da belobten und umarmten ihn der Lehrer und seine Frau, küßten ihn aufs Haupt und sprachen lächelnd zu ihm: „Schuldlos bist du, Söhnchen.“‘

Oldenberg[2] sieht in dieser Anekdote nur einen schlechten Versuch der alten Vedainterpreten, aus den Versen des Liedes Ṛv. i, 179 den alten Itihāsa wiederherzustellen. Mit dieser Annahme scheint mir der erste Vers der Bṛhaddevatā-Geschichte in Widerspruch zu stehen. Der Verfasser der Bṛhaddevatā wußte so gut wie wir, daß der erste Vers des Liedes nur Worte der Lopāmudrā enthalten könne; und es lag für ihn gar kein Grund vor, den Agastya selbst als zum Bruch des Keuschheitsgelübdes geneigt erscheinen zu lassen, wenn er nicht die Geschichte eben so gehört hatte. Man hat sich gewiß in den Brahmanenschulen auch ohne alle Rücksicht auf Vedainterpretation die alten Geschichten von Agastya und anderen Ṛṣis —

[1] So nach der von Macdonell hergestellten richtigen Lesart.

[2] *ZDMG*, Bd. 39, S. 68.

insbesondere die in Brahmanenkreisen stets beliebten pikanten Anekdoten — immer wieder gerne erzählen lassen und sie weiter erzählt; und wie überall, so haben auch in Indien derlei Geschichten beim Weitererzählen mannigfache Veränderungen erlitten. Anders lautete das Ākhyāna, welchem die Verse des Ṛgvedaliedes angehörten, anders erzählte man es sich in der Schule des Śaunaka.[1] Aber ich kann nicht glauben, daß die ganze Geschichte, wie sie in der Bṛhaddevatā erzählt wird, nur eine ‚Rekonstruktion' sein soll, ‚welche die alten Erklärer auf ihre eigene Verantwortung machten'.[2] Nur die Einführung des Schülers dürfte den Vedainterpreten zur Last fallen; und die Vermutung von Sieg,[3] daß in der alten Anekdote das Wort *brahmacārin* ‚keusch lebend' mit bezug auf Agastya selbst gebraucht worden sei, ist sehr wahrscheinlich; nur glaube ich nicht, daß das Wort in einem geschriebenen Itihāsa ‚gestanden' habe und durch *antevāsin* (‚Schüler') ‚glossiert' worden sei, sondern das zufällig vorkommende Wort *brahmacārin* (Adjektiv) wird den Brahmacārin d. h. ‚den Vedaschüler' suggeriert haben. So erklärt es sich wohl, daß zwar Ṣaḍguruśiṣya und Sāyaṇa den ‚Schüler' aus der Bṛhaddevatā übernommen haben, daß aber die Erzählung des Mahābhārata nichts von ihm weiß.

Was finden wir nun im Mahābhārata? Da wird zunächst (iii, 96—99) erzählt, wie Agastya seine Väter in einer Grube kopfabwärts hängen sieht, und sie ihm sagen, daß sie in die Hölle stürzen müssen, weil er infolge seines Keuschheitsgelübdes keinen Sohn erzeugt habe; worauf Agastya ihnen verspricht, für die Fortpflanzung des Geschlechts zu sorgen. (Dies ist eine Dublette[4] der Geschichte von Jaratkāru, Mah. i, 13 f. und 45 f.) Da Agastya keine Frau findet,

[1] Macdonell (Bṛhaddevatā i, p. xxiii f.) hat nachgewiesen, daß nicht Śaunaka selbst, sondern nur ein Angehöriger seiner Schule der Verfasser der Bṛhaddevatā sein kann.

[2] Oldenberg a. a. O.

[3] A. a. O., S. 126.

[4] Solche Dubletten sind im Mahābhārata überaus häufig. Sie finden sich aber auch in der Epik anderer Völker. Vgl. Th. Nöldeke im *Grundriss der iranischen Philologie* ii, S. 168.

die gut genug für ihn wäre, bildet er selbst ein wunderschönes Weib, welches er als Tochter des wegen Nachkommenschaft büßenden Vidarbha-Königs geboren werden läßt. Das Lopāmudrā genannte Mädchen wächst zu unvergleichlicher Schönheit heran, so daß kein Freier es wagt, sich um sie zu bewerben. Da wirbt Agastya um das Mädchen, und der König, da er den Fluch des Heiligen fürchtet, kann sie ihm nicht verweigern.[1] Lopāmudrā selbst ist aber sofort bereit, die Gattin des Agastya zu werden. Sobald sie verheiratet sind, muß die Frau ihre kostbaren Gewänder und ihren Schmuck ablegen und sich, in Lumpen, Bastgewand und Antilopenfelle gekleidet, an den Bußübungen des Gemahls beteiligen. Nachdem sie lange miteinander Askese geübt und Lopāmudrā dem Gatten stets treu gedient hat, sieht er sie eines Tages nach dem Bade, und da er von ihrer Treue und Frömmigkeit, wie von ihrer Schönheit gleich befriedigt ist, lädt er sie zum ehelichen Beilager ein. Sie aber erklärt, daß sie ihm nur auf einer kostbaren Lagerstätte, wie sie sie im Palaste ihres Vaters gehabt, und mit herrlichen Kleinodien geschmückt angehören wolle, und auch er müsse ihr bekränzt und geschmückt nahen. Nach einigem Sträuben bemüht sich Agastya die Schätze zu erbetteln, deren er bedarf, um der Lopāmudrā Wunsch zu erfüllen. Nachdem er von König Ilvala unermeßliche Reichtümer bekommen hat, besorgt er alles, wie es seine Frau gewünscht hat, und stellt ihr noch überdies die Wahl frei, ob sie lieber tausend Söhne haben wolle, oder hundert, von denen jeder zehn Männern gleich sei, oder zehn, von denen jeder einzelne hundert Männern gleiche, oder nur einen Sohn, der tausend Mann überwältigen könne.[2] Lopāmudrā entscheidet sich für das letztere, sie empfängt von dem

[1] Daß er sie ihm so ungern gibt, wird wohl darin seinen Grund haben, daß dieser Heilige ebenso wie Vyāsa (Mah. I, 105, 41 f.) als alt und abstoßend häßlich gedacht ist.

[2] Auch dies ist eine Dublette. Denn auch Kaśyapa gewährt seinen Frauen Kadrū und Vinatā ihre Wünsche; der ersteren, daß sie tausend Kinder (Schlangen) zur Welt bringt, der letzteren, daß sie nur zwei Söhne gebiert, die aber den tausend Söhnen der Kadrū gewachsen sind. Mah. I, 16.

Ṛṣi einen Sohn, den sie nach siebenjähriger Schwangerschaft[1] gebiert, und der gleich als ein vedagelehrter Brahmane zur Welt kommt. Die Ahnen des Agastya aber gelangen nun, da das Geschlecht vor dem Aussterben bewahrt ist, in den Himmel.

Schon diese kurze Inhaltsangabe dürfte genügen, um zu zeigen, daß die Erzählung des Mahābhārata von der Anekdote der Bṛhaddevatā so weit abweicht, daß von einer Entlehnung der einen aus der andern keine Rede sein kann. Nirgends finden wir auch eine Spur von einer wörtlichen Übereinstimmung.[2] Daß Agastya die Lopāmudrā selbst erschafft, und daß er ihr die Wahl frei stellt in bezug auf Nachkommenschaft, das sind Züge, welche, wie der ganze Ton der Mahābhārata-Erzählung, darauf hinweisen, daß dieselbe der paurānischen Legendendichtung näher steht, während die lapidarische Kürze der von allen Übertreibungen freien Bṛhaddevatā-Geschichte mehr an die Itihāsas der Brāhmaṇas erinnert.

Oldenberg und Sieg stimmen darin überein, daß der Ṛgvedahymnus eine andere Version des Itihāsa voraussetzt, als die in der Bṛhaddevatā überlieferte. Nach Oldenberg wäre der dem Hymnus zugrunde liegende Itihāsa ungefähr folgender:

Agastya und seine Gattin üben seit Jahren harte Askese. Der Kasteiungen müde klagt die Gattin Lopāmudrā über ihr Los und wünscht Vereinigung mit dem Gatten (Verse 1, 2). Agastya tritt ihrem Verlangen entgegen (Vers 3), gibt aber schließlich dem ungestümen Drängen der Frau nach (Vers 4), vollzieht jedoch dann eine Sühne für den Bruch des Keuschheitsgelübdes (Vers 5). ‚Nach der Sühnung' fährt Oldenberg fort[3] (und Sieg stimmt auch hier im wesentlichen mit ihm überein) ‚wird erzählt gewesen sein, wie die frommen Übungen des Agastya, vielleicht auch der Lopāmudrā, ihren Fortgang genommen und trotz jener Störung auf die eine

[1] Gāndhārī ist zwei Jahre schwanger, ehe sie ihre hundert Söhne zur Welt bringt (Mah. I, 115). Śakuntalā gebiert den Bharata nach dreijähriger Schwangerschaft (Mah. I, 74, 2; 58).

[2] Nicht einmal, wenn es Mah. III, 97, 13 heißt, daß der Ṛṣi die Lopāmudrā *snātām* gesehen habe, braucht das dasselbe zu bedeuten wie *ṛtau snātām* Bṛh. IV, 57.

[3] A. a. O., S. 67.

oder andere Weise zu dem erhofften Ziel geführt haben. Einzelheiten sind uns hier nicht erreichbar; wir besitzen nur den Vers, der am Schluß des Ganzen stand: „Agastya, mit Schaufeln grabend, nach Kindern, Nachkommenschaft, Kraft begehrend, der gewaltige Ṛṣi hat beiden Geschlechtern (*ubhaú várṇau*) Gedeihen geschafft; bei den Göttern hat er die Erfüllung seiner Wünsche erlangt."' Sieg faßt *khánamānaḥ khanítraiḥ* als ‚Slang' (soll heißen als ‚Zote') auf und bezieht *ubhaú várṇau* auf die beiden Kasten, denen Agastya (als Brahmane) und Lopāmudrā (als Tochter eines Kṣatriya) angehören. Das mag richtig sein. Die Auffassung des Itihāsa ist aber dieselbe, wie bei Oldenberg.

Weil nun im Ṛgveda die Frau als die ‚Anstifterin' erscheint, in der Bṛhaddevatā aber der Ṛṣi, und auch im Mahābhārata Agastya es ist, der die Lopāmudrā *maithunāyājuhāva,* meint Sieg,[1] daß die Darstellung der Bṛhaddevatā ‚lediglich auf Entlehnung aus dem Mahābhārata beruhen dürfte'. Scheint eine solche Entlehnung schon nach dem oben Gesagten ausgeschlossen, so ist auch die Übereinstimmung zwischen Bṛhaddevatā und Mahābhārata nur eine ganz oberflächliche und scheinbare. Weder in der Bṛhaddevatā, noch im Mahābhārata begeht Agastya eine Sünde, es kann daher auch von keiner ‚Anstiftung' die Rede sein, ebensowenig wie von einer Deutung der Legende in einem ‚der Lopāmudrā günstigen Sinne'. Im Grunde stimmen ja alle drei Versionen darin überein, daß beide Gatten zum *maithuna* willig sind.[2] Im Mahābhārata ist die Sache ganz klar: Agastya braucht Nachkommenschaft, damit seine Ahnen in den Himmel kommen; darum heiratet er Lopāmudrā; er erprobt erst ihre Treue und Standhaftigkeit, indem er mit ihr Askese übt; nachdem sie sich aber als seiner würdig erwiesen hat, naht er ihr und

[1] A. a. O., S. 126.

[2] Es steht mir auch nicht ganz außer Zweifel, daß Ṛv. I, 179, 2 wirklich von Lopāmudrā gesprochen wird, wie allerdings alle Erklärer übereinstimmend annehmen. Es wäre ganz gut möglich, daß Lopāmudrā sagt: ‚Die Männer sollen zu ihren Gattinnen kommen' und Agastya, ihr beipflichtend (und an die Notwendigkeit der Nachkommenschaft erinnernd), sagt: ‚Die Gattinnen sollen sich mit ihren Männern vereinigen.'

erzeugt einen Sohn. Alles andere ist Ausschmückung. In der Bṛhaddevatā ist durch die Einführung des Schülers der Sachverhalt etwas verdunkelt; man möchte glauben, daß der alte Itihāsa, dem die Ṛgvedaverse angehören, hier zu einer pikanten Anekdote zusammengeschrumpft ist, deren Pointe nichts anders besagen will als: ‚Lieben ist keine Sünde.‘ In dem ursprünglichen Itihāsa des Ṛgveda dürfte es sich um einen Konflikt gehandelt haben, in den der Heilige dadurch gerät, daß er einerseits der Pflicht gegen die Ahnen genügen und Nachkommenschaft erzeugen soll, anderseits das Keuschheitsgelübde nicht brechen will. Durch Darbringung eines Sühnopfers wird der Konflikt gelöst. Daß es sich im Ṛgveda ebenso wie im Mahābhārata um die Erzeugung von Nachkommenschaft handelt, beweist der Schlußvers I, 179, 6 (*Agástyaḥ . . . prajā́m ápatyam bálam icchámānaḥ*) unwiderleglich. Wie der Anfang des Itihāsa im Ṛgveda lautete, wissen wir ja nicht. Wir sehen aber in den brahmanischen Ākhyānas, ebenso wie in den buddhistischen Jātakas, daß die Erzählung mit der Prosa beginnt und oft ziemlich lange in Prosa fortfährt, bis erst mehr gegen Ende die Verse beginnen. Es ist daher nicht einmal wahrscheinlich, daß mit den Worten der Lopāmudrā Ṛv. I, 179, 1 der alte Itihāsa begonnen habe, und die Annahme nicht ungerechtfertigt, daß denselben irgend eine Hinweisung auf des Agastya Wunsch nach Nachkommenschaft vorausgegangen sei.

Jedenfalls ist aber eine Entlehnung der Bṛhaddevatā-Erzählung aus dem Mahābhārata ausgeschlossen.

2. Devāpi und Śaṃtanu (Śāṃtanu).

‚Einen noch markanteren Fall‘ der Entlehnung seitens der Bṛhaddevatā aus dem Mahābhārata glaubt Sieg in der Erzählung von Devāpi Ārṣṭiṣeṇa gefunden zu haben.[1]

Der Tatbestand ist folgender. Yāska (Nirukta 2, 10[2]) erzählt: Devāpi Ārṣṭiṣeṇa und Śaṃtanu aus dem Kurugeschlecht waren Brüder; Śaṃtanu, obwohl der jüngere, wurde zum König gesalbt, wäh-

[1] A. a. O., S. 126, Anm. 2.

[2] Auch von Sāyaṇa zu Ṛv. x, 98 zitiert.

rend Devāpi, der ältere, Askese übte (*tapaḥ pratipede*). Infolgedessen regnete es in Śaṃtanus Reiche zwölf Jahre lang nicht. Die Brahmanen geben als Grund der Dürre an, daß Śaṃtanu als der jüngere die Herrschaft übernommen habe. Darauf trägt Śaṃtanu dem Devāpi den Thron an. Dieser aber sagt: ‚Ich will dein Purohita sein und für dich opfern.' Bṛhaddevatā vii, 155—viii, 7 wird dieselbe Geschichte ausführlicher erzählt, aber hinzugefügt: Devāpi sei mit einer Hautkrankheit behaftet (*tvagdoṣī*) gewesen und habe deshalb sich selbst als zur Herrschaft ungeeignet erklärt; darum habe er sich in den Wald zurückgezogen (*vanaṃ Devāpir āviśat*). Und da Śaṃtanu wegen der Dürre ihn auffordert, die Regierung zu übernehmen, erklärt er abermals, daß er der Herrschaft nicht würdig sei, erbietet sich aber für ihn um des Regens willen zu opfern, worauf Śaṃtanu ihn zum Purohita macht.

Im Mahābhārata (v, 149) nun will Dhṛtarāṣṭra dem Duryodhana beweisen, daß auch ein jüngerer Bruder den Thron besteigen kann. Im Kurugeschlecht selbst sei dies schon mehrmals vorgekommen. Er (Dhṛtarāṣṭra) selbst mußte wegen seiner Blindheit dem jüngeren Bruder Pāṇḍu weichen. Yayātis Nachfolger war Pūru statt des älteren Yadu. Und auch Pratīpa, der Großvater des Bhīṣma, hatte drei Söhne, von denen Śāṃtanu, der jüngste, König wurde, während Devāpi, der älteste, infolge einer Hautkrankheit (*tvagdoṣī*) auf den Thron verzichten mußte und in den Wald ging (*Devāpiḥ saṃśrito vanam*), Bāhlīka aber das Land verließ und den Thron seines mütterlichen Oheims übernahm.

In dem genealogischen Abschnitt des Mahābhārata i, 94, 61 f. wird die Geschichte etwas anders erzählt: ‚Dem Pratīpa wurden drei Söhne geboren, Devāpi, Śāṃtanu und der große Wagenkämpfer Bāhlīka; von diesen wurde Devāpi, da er nach dem Gesetze zu handeln wünschte (*dharmahitepsayā*), Asket (*pravavrāja*), Śāṃtanu aber und der große Wagenkämpfer Bāhlīka erlangten die Herrschaft über die Erde.' Es handelt sich hier nur um eine ganz kurze Erwähnung der Sage, und *dharmahitepsayā* scheint mir nichts anders besagen zu wollen, als daß Devāpi wegen seiner Hautkrankheit nach dem

Recht (*dharma*) auf den Thron verzichten mußte. Denn kein Dharma verlangt doch von einem Erbprinzen, daß er Asket wird! Es kann sich daher nur um das Gesetz (*dharma*) handeln, wonach ein mit einem Gebrechen behafteter Prinz nicht König werden kann (*hīnāṅgam pṛthivīpālaṃ nābhinandanti devatāḥ*, Mah. v, 149, 25). In der darauffolgenden prosaischen Version derselben Genealogie i, 95, 43 f. werden wieder die drei Söhne des Pratīpa genannt, und es wird erzählt, daß Devāpi noch als Knabe in den Wald ging (*bāla evāraṇyaṃ viveśa*), Śāṃtanu aber König wurde. Von Bāhlīka ist hier weiter nichts gesagt. Auch diese Angabe steht mit der ausführlichen Erzählung v, 149 nicht in Widerspruch; denn wenn Sieg[1] bei der Wiedergabe dieser Version hinzufügt ‚doch wohl als gesunder Knabe', so tut er dies auf seine eigene Verantwortung. Der Zusammenhang schließt nicht aus, daß er als Knabe in den Wald ging, weil er eben kein gesunder Knabe war.

Mit Mahābhārata v, 149 stimmt auch die Erzählung des Matsya-Purāṇa[2] überein, nach welcher Devāpis Krankheit Leprose war. Während aber im Mahābhārata die Brahmanen Einspruch gegen seine Krönung erheben und in der Bṛhaddevatā sich Devāpi selbst für untauglich erklärt, sind es hier die Untertanen, die ihn nicht als König mögen.

Im Harivaṃśa 32 (1820 ff.)[3] werden wieder dieselben drei Söhne des Pratīpa genannt; von Devāpi aber heißt es hier merkwürdiger Weise, daß er ein Lehrer der Götter, ein Muni und ein Adoptivsohn des Cyavana war.

Von der Dürre und davon, daß Devāpi als Purohita Regen gemacht hätte, ist an keiner dieser Stellen die Rede.

Hingegen wird im Bhāgavata-Purāṇa und ausführlicher im Viṣṇu-Purāṇa[4] auch von der zwölfjährigen Dürre erzählt, welche aber nicht, wie im Nirukta und in der Bṛhaddevatā, durch die Opfer

---

[1] A. a. O., S. 136.

[2] Sieg a. a. O., S. 132. J. Muir, *Original Sanscrit Texts* I^3, p. 277.

[3] Ebenso Vāyu-Purāṇa. Sieg a. a. O., S. 132 f. Muir a. a. O., p. 273.

[4] Die Stellen übersetzt von Sieg a. a. O., S. 133 ff. Muir a. a. O., p. 274 ff.

und Gebete des Devāpi, sondern im Gegenteile dadurch behoben wird, daß Devāpi dem Veda widersprechende Lehren vorträgt — offenbar eine ganz tendenziöse Entstellung der alten Sage. Der Anfang der Erzählung stimmt im Viṣṇu-Purāṇa mit Mahābhārata i, 95, 44 fast wörtlich überein, indem auch hier Devāpi als Knabe in den Wald geht (*Devāpir bāla evāraṇyaṃ viveśa*), ohne daß vom Aussatz die Rede ist. Im Bhāgavata-Purāṇa heißt es bloß, daß Devāpi auf den Thron verzichtete und in den Wald ging (*pitṛrājyaṃ parityajya Devāpis tu vanaṃ gataḥ*), während Śaṃtanu, der früher Mahābhiṣa geheißen, König wurde.

Sowohl in den Purāṇas als auch im Mahābhārata erscheint Devāpi stets als einer der drei Söhne des Pratīpa, während Ārṣṭiṣeṇa als ein von Devāpi verschiedener alter Ṛṣi genannt wird. So heißt es (Mah. ix, 39, 34 ff.; 40, 1 ff.), daß im Kṛtayuga Ārṣṭiṣeṇa in dem Tīrtha Pṛthūdaka an der Sarasvatī nach strengen Bußübungen die Brahmanenschaft erlangt habe, und eben dort sollen auch Devāpi, Sindhudvīpa und Viśvāmitra die Würde von Brahmanen erreicht haben. Viśvāmitra und Sindhudvīpa werden auch Mahābhārata xiv, 91, 34 neben Ārṣṭisena (sic) und anderen genannt, die sich durch Buße und Freigebigkeit ausgezeichnet haben. Ferner wird Mahābhārata ii, 18, 13 unter den Rājarṣis und Brahmarṣis der Vorzeit, welche in der Sabhā des Yama wohnen, in einer langen Liste Ārṣṭiṣeṇa neben Dilīpa, Uśīnara u. a. genannt, während Śāṃtanu erst viel später am Ende der langen Liste erscheint. Eine Begegnung der Pāṇḍavas mit dem berühmten Büßer Arṣṭiṣeṇa in dessen Einsiedelei wird Mahābhārata iii, 159 (vgl. iii, 156, 16; 158, 103) geschildert. Endlich wird Ārṣṭiṣeṇa im Matsya-Purāṇa unter den neunzehn Bhṛgus aufgezählt.[1]

Dies der Tatbestand, dem nur noch hinzugefügt sei, daß Devāpi Ārṣṭiṣeṇa von der Anukramaṇī als Ṛṣi des Hymnus Ṛv. x, 98 bezeichnet wird, was kein Kunststück ist, da derselbe in dem Lied deutlich genug als Sänger auftritt. Und mehr läßt sich aus dem Lied nicht herauslesen, als daß Devāpi Ārṣṭiṣeṇa der Purohita des

[1] Muir, a. a. O., p. 279.

Śaṃtanu war und für diesen, um Regen zu machen, opferte und betete, und daß er auch tatsächlich seinen Zweck erreichte.

Sieg[1] hat nun die Hypothese aufgestellt, daß es zwei Devāpis (oder doch Devāpi-Sagen) gegeben habe: einen älteren Devāpi, Sohn des Ṛṣṭiṣeṇa, und einen jüngeren, den Sohn des Pratīpa. Auf ersteren beziehe sich die Sage des Yāska, auf letzteren die von Mahābhārata v, 149. ‚Schon der epische Dichter' habe die beiden Devāpis nicht mehr auseinanderzuhalten vermocht. In der Bṛhaddevatā soll ‚der erste Teil der Erzählung' ‚wiederum nur auf Entlehnung aus dem Mahābhārata beruhen' und die beiden Legenden (wie im Viṣṇu- und Bhāgavata-Purāṇa) ‚direkt ineinandergearbeitet' sein.

Hier möchte ich vor allem auf eine üble Gewohnheit hinweisen, welche unter den Indologen sehr verbreitet ist, und der auch Sieg folgt. Wir lesen sehr oft auch bei den besten Forschern, daß dies oder jenes ‚schon im Mahābhārata' vorkomme, oder daß ‚schon der epische Dichter' (das soll doch wohl heißen ‚schon der Dichter des Mahābhārata') dies oder jenes gesagt habe. Wenn man aber die Gelehrten, die sich so ausdrücken, fragen würde, ob sie denn wirklich, wie der gläubige Hindu, davon überzeugt sind, daß ein Dichter, etwa der alte Vyāsa, das ganze Mahābhārata mit allen seinen heterogenen Bestandteilen verfaßt habe, so würden sie eine solche Zumutung entschieden zurückweisen. Und doch hat das Wörtchen ‚schon' in diesem Zusammenhang nur einen Sinn, wenn man wie Dahlmann und die Inder das Mahābhārata für ein einheitliches, zu irgendeiner Zeit von einem bestimmten Dichter abgefaßtes Werk hält. Tatsächlich kann schon der Verfasser der prosaischen Genealogie, in welcher die Verse Mah. i, 95, 43 f. vorkommen, unmöglich derselbe sein, wie der der metrischen Genealogie, in welcher sich die Verse Mah. i, 94, 61 f. finden; und der Dichter von Mah. v, 149 muß wieder ein anderer gewesen sein. Alle drei Stellen gehören aber wenigstens derselben Dichtungsart, der genealogischen Bardendichtung, an. Diese Dichtung muß in ein hohes Alter hinaufreichen, denn die im Mahābhārata und in den Purāṇas so oft zitierten Anuvaṃśa-ślokas

[1] A. a. O., S. 136 ff.

machen stets den Eindruck großer Altertümlichkeit. Einer ganz anderen Dichtungsart und wahrscheinlich auch einer viel jüngeren Zeit gehören Tīrtha-Geschichten wie Mah. ix, 40 an, in denen Devāpi und Ārṣṭiṣeṇa als zwei verschiedene Personen erscheinen. Wenn daher Macdonell[1] sagt: ‚The single fact that Devāpi's patronymic, Ārṣṭiṣeṇa, has in the Mahābhārata, become an independent name designating another person, but mentioned along with Devāpi, is a clear indication of the posteriority of the Mahābhārata form of the story; a differentiation of this kind being a not infrequent phenomenon in mythological development' — so ist ein solcher Schluß auch nicht gerechtfertigt. Denn die Stelle Mah. ix, 40 gehört gar nicht zur ‚Mahābhārata-Form der Geschichte', wie sie v, 149 erzählt wird, und beweist deshalb auch nichts für die letztere. Dennoch stimme ich mit Macdonell vollkommen darin überein, daß die Bṛhaddevatā die Angabe, daß Devāpi hautkrank gewesen sei, nicht aus dem Mahābhārata entlehnt haben kann. Das einzige, was für eine solche Annahme sprechen könnte, wäre der Umstand, daß Bṛh. vii, 157 mit Mah. v, 149, 17 den Ausdruck *tvagdoṣī* gemein hat. Beweisen aber würde dieser Umstand, wenn er nicht auf bloßem Zufall beruht, nur, daß die beiden Geschichten enger mit einander zusammenhängen; und dann wäre es immer noch wahrscheinlicher, daß die beiden Erzählungen auf eine und dieselbe Tradition zurückgehen, als daß die Bṛhaddevatā gerade diesen einen Zug aus der Mahābhārata-Geschichte v, 149 (denn nur um diese und nicht um das Mahābhārata als ganzes handelt es sich) entlehnt habe. Unwahrscheinlich ist eine solche Entlehnung deshalb, weil die ganze Form der Erzählung in der Bṛhaddevatā viel altertümlicher ist, als die in Mah. v, 149, und auch sehr stark von derselben abweicht. In der Bṛhaddevatā will Devāpi selbst von einer Thronbesteigung nichts wissen; im Mahābhārata erheben die Brahmanen dagegen Einspruch. In der Bṛhaddevatā handelt es sich um die Krönung nach des Vaters Tode, im Mahābhārata um Einsetzung als Thronfolger bei Lebzeiten des Vaters. Auch die Hypothese Siegs von einer Vermengung zweier ver-

[1] Bṛhaddevatā i, p. xxix.

schiedener Devāpi-Sagen kann ich nicht für wahrscheinlich halten. Dafür sind die Übereinstimmungen in allen Versionen von Yāska bis auf die Purāṇas und den Harivaṃśa doch zu groß. Die Purāṇas stimmen mit Nirukta und Bṛhaddevatā fast ganz überein. Der Hauptunterschied aller Versionen von der des Nirukta und der Bṛhaddevatā ist der, daß in den beiden letzteren nur zwei Brüder erwähnt werden, während sonst überall von drei Brüdern die Rede ist. Wenn aber im Mahābhārata von der zwölfjährigen Dürre usw. nichts erwähnt wird, so ist zu bedenken, daß an keiner der Stellen, wo von Devāpi gesprochen wird, irgendein Grund vorlag, diesen Teil der Sage zu berühren; denn es handelt sich überall nur um Genealogie und Thronfolge. Folgende übersichtliche Zusammenstellung aller Hauptzüge der Erzählung dürfte zeigen, daß es sich doch nur um eine Sage handelt:

1 a Devāpi und Śaṃtanu sind zwei Brüder aus dem Kurugeschlecht.

1 b Devāpi, Śāṃtanu und Bāhlīka sind drei Brüder aus dem Kurugeschlecht.

2 a Der Jüngste (Śaṃtanu) wird zum König gesalbt, während der Älteste (Devāpi) Asket wird.

2 b Devāpi wird übergangen, weil er hautkrank ist, und zieht sich in den Wald zurück.

2 c Devāpi geht schon als Knabe in den Wald.

3 Es regnet zwölf Jahre lang nicht.

4 Śaṃtanu trägt dem Devāpi die Herrschaft an.

5 a Devāpi zieht es vor, des Königs Purohita zu werden und für ihn zu opfern.

5 b Devāpi wird ‚in den Brahmanenstand erhoben‘.

5 c Devāpi erweist sich als ein Vedaverächter, darum kann er bei der Thronfolge übergangen werden.

Wir finden nun:

Nirukta: 1 a, 2 a, 3, 4, 5 a.

Bṛhaddevatā: 1 a, 2 b, 3, 4, 5 a.

Mahābhārata v, 149: 1 b, 2 b.

Mahābhārata I, 94, 61 f.: 1 b, 2 b.[1]
" I, 95, 43 f.: 1 b, 2 c.
" IX, 39, 35; 40, 10: 5 b.
Matsya-Purāṇa: 1 b, 2 b.
Harivaṃśa: 1 b, 5 b.
Viṣṇu-Purāṇa: 1 b, 2 c, 3, 4, 5 c.
Bhāgavata-Purāṇa: 1 b, 2 a, 3, 4, 5 c.

Aus dieser Übersicht geht hervor, daß nach einer einheitlichen Tradition Devāpi und Śaṃtanu zwei Brüder aus dem Kurugeschlecht waren, von denen der Ältere, Devāpi, Asket, Waldeinsiedler oder Priester wurde, während der Jüngere, Śaṃtanu, den Thron bestieg. Da die Bṛhaddevatā-Sage sich im übrigen aufs engste an den Nirukta-Bericht anschließt, ist es immerhin möglich, daß auch Yāska von der Hautkrankheit des Devāpi wußte und sie nur in seinem ganz kurzen Berichte nicht erwähnte; ebenso wie es möglich ist, daß der zweite Teil der Devāpi-Sage (3, 4, 5) im Mahābhārata nur deshalb fehlt, weil kein Anlaß zum Erzählen desselben da war. Will man diese Möglichkeiten nicht gelten lassen, so müßte man annehmen, daß die Devāpi-Sage, wie so viele andere Sagen, in mehreren Versionen existierte, die aber doch alle auf eine Sage zurückgehen können. Die Annahme zweier Devāpis scheint mir wenigstens nicht notwendig. Denn daß Devāpi den Beinamen Ārṣṭiṣeṇa führt, widerspricht nicht der Überlieferung, wonach er ein Sohn des Pratīpa gewesen sein soll. Ārṣṭiṣeṇa ist der Name eines ārṣa-Gotra (einer von einem alten Ṛṣi abgeleiteten Familie), welches neben Cyāvana unter den Bhṛgus genannt wird;[2] und Devāpi, der ursprünglich als Kaurava jedenfalls ein Kṣatriya gewesen ist, muß in eine Ṛṣi-Familie adoptiert worden sein und als Adoptivsohn, nicht als leiblicher Sohn eines Ṛṣi das Patronymikon Arṣṭiṣeṇa erhalten haben. Eine Erinnerung daran hat der Harivaṃśa[3] bewahrt.

[1] Wenn meine Erklärung von *dharmahitepsayā* richtig ist. Sonst müßte hier 2ª stehen.

[2] Vgl. Max Müller, *History of Ancient Sanskrit Literature*, p. 380.

[3] S. oben S. 9.

Soviel aber scheint mir sicher, daß von einem ‚markanten Fall' der Entlehnung aus dem Mahābhārata bei der Devāpi-Sage der Bṛhaddevatā nicht die Rede sein kann.

3. Viśvāmitra.

Von Viśvāmitra lesen wir in der Bṛhaddevatā (iv, 95), daß er, der Sohn des Gāthi oder Gāthin, nachdem er (als König) die Erde beherrscht, durch Askese den Stand eines Brahmarṣi erlangt und hundertundein Söhne bekommen habe.

Wie Viśvāmitra durch strenge Bußübungen Brahmane wird, ist im Mahābhārata zweimal (i, 175 und ix, 40 ff.) ausführlich erzählt, von seinen hundertundein Söhnen[1] wird aber dort nichts erwähnt; auch sonst bieten die Erzählungen im Epos keinerlei Anhaltspunkte zu einer Vergleichung mit dem Bericht der Bṛhaddevatā. Von den übrigen Geschichten, welche in der Bṛhaddevatā noch von Viśvāmitra erzählt werden (iv, 105—108; 112—120), findet sich im Mahābhārata nichts.

4. Agni und seine Brüder. — Das Verschwinden des Agni.

Der Mythos vom verschwundenen und wiedergefundenen Agni findet sich bereits im Ṛgveda (x, 51) und in der Taittirīya-Saṃhitā (ii, 6, 6).[2] Die Bṛhaddevatā (vii, 61—81) erzählt ihn folgendermaßen:

‚Als die Brüder Agni Vaiśvānara, Gṛhapati, Yaviṣṭha, Pāvaka und Sahaḥsuta durch den Vaṣaṭruf niedergeschmettert worden waren, da entfernte sich, wie ein Vedatext lehrt, Agni Saucīka von den Göttern. Und nachdem er sich entfernt hatte, ging er in die Jahreszeiten, die Wasser und die Bäume ein. Als aber Agni der Opferspeisenträger verschwunden war, kamen die Asuras zum Vorschein. Nachdem die Götter die Asuras im Kampfe geschlagen hatten, suchten sie den Agni. Schon von weitem entdeckten ihn Yama und Varuṇa,

[1] Viśvāmitra hatte hundert Söhne, zu welchen er noch den Śunaḥśepa adoptierte, Ait. Br. vii, 17.

[2] Vgl. F. Max Müller, *Physische Religion* (Gifford-Vorlesungen) übersetzt von R. O. Franke, Leipzig 1892, S. 257 ff.

und die beiden nahmen ihn mit sich und begaben sich zu den Göttern. Als die Götter ihn wieder sahen, sprachen sie: „Agni, führe uns die Opferspeisen herbei und nimm von uns Wunschgaben entgegen, sei uns zugetan! . . .“ Und es erwiderte ihnen Agni: „Was ihr, all ihr Götter, zu mir gesagt habt, das werde ich tun, aber es sollen die fünf Menschenstämme (*pañca janāḥ*) sich an meiner Priesterschaft erfreuen.“‘ (Es folgt eine Diskussion darüber, was unter *pañca janāḥ* zu verstehen sei, dann fährt Agni in seiner Rede fort:) , . . . „Und langes Leben möge mir zuteil werden und mannigfache Opferspeisen, meinen älteren Brüdern aber sei Unversehrtheit bei jeglichem Opfer gewährt. Ferner sollen sowohl die Voropfer als auch die Nachopfer, die Schmelzbutter und das Tier beim Somaopfer mir als Gottheit geweiht sein und auch das Opfer (im allgemeinen) soll mich zur Gottheit haben.“ Dies wurde ihm gewährt mit den Worten: „Dein sei das Opfer.“ Und er wurde der Opferförderer (Sviṣṭakṛt), er, dem die dreitausenddreihundertneununddreißig Götter alle seine Wünsche gewährt hatten. Frohgemut, befriedigt und von allen Göttern geehrt, schüttelte sodann Agni seine Glieder und versah unermüdlich das Priesteramt bei den Opfern, erfreut mit seinen Brüdern, als der himmlische Opferspeisenträger. Sein Gebein wurde der Devadārubaum (Pinus Deodora), sein Fett und Fleisch das Bdellion, seine Sehnen das wohlriechende Tejanagras, sein Samen Silber und Gold; seine Körperhaare wurden Kāśagras, seine Haupthaare Kuśagras und seine Nägel die Schildkröten; seine Eingeweide aber wurden zur Avakāpflanze, sein Mark zu Sand und Geröll; sein Blut und seine Galle wurden zu verschiedenen Mineralien, wie Rötel usw.‘

Im Mahābhārata begegnet uns die Sage vom Verschwinden des Agni mehrfach.[1] Unwillig darüber, daß Bhṛgu ihn verflucht hat, ein Allesesser (*sarvabhakṣa*) zu werden, verschwindet Agni und macht die Opfer der Menschen unmöglich; erst nachdem Gott Brahman ihn beruhigt und mit der Erklärung versöhnt hat, daß alles durch

[1] Vgl. Ad. Holtzmann, *Agni nach den Vorstellungen des Mahābhārata*, Straßburg 1878, S. 13 ff.

seine Flammen rein werden soll, kehrt er wieder zurück (Mah. i, 7). Im Baladevatīrthayātrā-Abschnitt (ix, 47, 14 ff.) versteckt sich Agni wegen des Fluches des Bhṛgu, und alle Götter machen sich auf, ihn zu suchen, und finden ihn in einem Śamībaum in dem Agnitīrtha. Mah. i, 37, 9 beschließt Vāsuki, daß die Schlangen eine Beratung abhalten sollen, ‚sowie einst die Götter darüber berieten, auf welche Weise sie den in einer Höhle versteckten Agni wiederfinden könnten'. An die Erzählung der Taittirīya-Saṃhitā, wo der im Wasser versteckte Agni von einem Fisch verraten wird, erinnert Mah. xiii, 85, wo die Götter den verschwundenen Agni suchen, damit er ihnen gegen den Asura Tāraka helfe; ein Frosch verrät seinen Aufenthalt in der Unterwelt; er versteckt sich dann im Aśvatthabaum und wird vom Elefanten verraten; schließlich verbirgt er sich im Śamībaum, aber ein Papagei verrät ihn den Göttern, die ihm endlich ihre Bitte vortragen können. Keine dieser Stellen hat irgendwelche Berührungspunkte mit dem Bericht der Bṛhaddevatā. Hingegen kann man Mah. iii, 219—222 zur Vergleichung mit der Bṛhaddevatā heranziehen. Und zwar erweist sich dieser dem Agni gewidmete Abschnitt des Mahābhārata als eine unzweideutig jüngere, Purāṇa-artige Form der alten brahmanischen Agni-Mythen. Sowie in dem Bericht der Bṛhaddevatā zuerst von den fünf Brüdern des Agni, welcher dann den Beinamen Sviṣṭakṛt erhält, die Rede ist, so wird Mah. iii, 219 erzählt, daß Bṛhaspati sechs Agnis zu Söhnen hatte, von denen der sechste Sviṣṭakṛt heißt, während als die ersten fünf Śamyu, Niścyavana oder Niṣkṛti, Viśvajit, Viśvabhuj und das unterseeische Vāḍava-Feuer genannt werden. Außerdem werden jedem Agni eine Gattin und Kinder beigegeben. Wie ferner in der Bṛhaddevatā Agni wünscht, von den *pañca janāḥ* verehrt zu werden, so handelt Mah. iii, 220 in allerdings recht verworrener Weise von Agni pāñcajanya, der von fünf Männern (*pañcabhir janaiḥ*) fünffarbig (*pañcavarṇaḥ*) gemacht worden und der Urheber der fünf Geschlechter (*pañcavaṃśakaraḥ*) gewesen sein soll. Darauf folgt Mah. iii, 221 eine weitere Auseinandersetzung über verschiedene Agnis, deren Frauen und Kinder; und es genügt zur Charakteristik dieses Abschnittes, daß neben Vaiśvā-

nara und Svistakṛt auch Śiva, Viṣṇu und der Philosoph Kapila als Agnis aufgezählt werden! Im folgenden Kapitel wird dann mit seltsamer Modernisierung der alten vedischen Vorstellung von Agni als dem ‚Enkel der Wasser' (*apāṃ napāt*) und als dem ‚Sohn der Kraft' (*sahasasputra*) erzählt, daß eine Tochter des Āpa die Gattin des Saha gewesen sei und diesem einen Sohn, namens Pāvaka oder Agni Gṛhapati, geboren habe. Dieser Agni versteckt sich — vielleicht[1] aus Furcht, anstatt seines Sohnes (?) Bharata zur Leichenverbrennung verwendet zu werden — im Ozean. Die Götter suchten ihn in allen Weltgegenden und fanden ihn mit Hilfe des Atharvan. Als aber Agni den Atharvan erblickte, forderte er denselben auf, sein Amt als Bringer der Opferspeise zu übernehmen. Er selbst aber suchte ein anderes Versteck. Die Fische[2] verraten den Göttern seinen Aufenthaltsort und werden von ihm verflucht. Wiederum sucht er sein Amt dem Atharvan zu übertragen und weigert sich trotz der Bitten der Götter ihr Opferspeisenträger zu sein. Ja er verschwand mit seinem ganzen Körper unter der Erde. Dieser Körper des Agni löste sich aber in die verschiedenen Bestandteile der Erde auf: ‚Aus seinem Eiter entstand Geruch und Glanz, aus seinen Knochen der Devadāru-Baum, aus seinem Schleim der Bergkristall und aus seiner Galle der Smaragd; seine Leber wurde zu Eisen; . . . seine Nägel wurden zu Abhrapaṭala[3] und seine Adern zu Korallen; noch verschiedene andere Mineralien entstanden aus seinem Körper.' Aber die Bhṛgus und die Aṅgiras entflammten vermittels Askese den Agni von neuem. Er aber versteckte sich abermals im Ozean. Auf Bitten der Götter quirlt ihn nun Atharvan aus dem Meere heraus. Seitdem führt Agni wieder den Göttern die Opferspeisen zu.

Daß wir hier eine sehr späte Entwicklung von Agni-Mythen vor uns haben, deren ältere Formen in den Brāhmaṇas und in

---

[1] Mir sind die Verse Mah. III, 222, 6 f. unverständlich; Nīlakaṇṭhas Erklärungen sind ganz wertlos.

[2] Wie in der Taittirīya-Saṃhitā.

[3] Das Wort muß doch hier etwas anderes bedeuten als ‚Wolkenschleier'.

der Bṛhaddevatā vorliegen, bedarf kaum erst eines besonderen Nachweises.

5. Indra und Triśiras.

Auch Indra-Mythen finden sich sowohl in der Bṛhaddevatā als auch im Mahābhārata, aber nur der Mythos von Triśiras bietet Vergleichungspunkte dar. Wir lesen Bṛh. vi, 149—153:

,Triśiras (der Dreiköpfige), der allerlei Gestalten annehmen konnte, der Sohn einer Schwester der Asuras, wurde der Purohita der Götter, um (in dieser Eigenschaft den Asuras) gefällig zu sein. Indra aber merkte, daß jener Ṛṣi von den Asuras unter die Götter geschickt worden sei; und flugs hieb er ihm mit dem Donnerkeil seine drei Köpfe ab. Und der Mund von ihm, mit welchem er Soma zu trinken pflegte, wurde ein Kapiñjala (Haselhuhn?), derjenige, mit welchem er Surā trank, ein Kalaviṅka (Sperling?), und derjenige, welcher ihm zum Essen diente, wurde ein Rebhuhn (Tittiri).[1] Da sprach zu ihm (dem Indra) Vāc (Rede), die Tochter des Brahman: „Du bist ein Brahmanenmörder, o Indra Śatakratu, weil du den Viśvarūpa (Triśiras), der sich in deinen Schutz begeben hatte und sich nicht verteidigte,[2] getötet hast.“ Um diese unheilvolle Sünde zu entfernen, besprengte ihn der Ṛṣi Sindhudvīpa mit dem Hymnus Ṛgveda x, 9.‘

Zum Beweise dafür, daß es auch dem Götterfürsten Indra einmal sehr schlecht erging, erzählt im Mahābhārata (v, 9) Śalya dem Yudhiṣṭhira folgende alte Geschichte (*purāvṛttam itihāsaṃ purātanam*):

,Tvaṣṭṛ war einst der Herr der Geschöpfe (*prajāpatiḥ*), der beste der Götter (*devaśreṣṭhaḥ*) und ein großer Büßer. Aus Haß gegen Indra erschuf er sich einen dreiköpfigen (*triśiras*) Sohn. Dieser, der allerlei Gestalten annehmen konnte (*viśvarūpa*), trachtete nach Indras Stelle. Mit einem Mund rezitierte er die Vedas, mit dem zweiten trank er Surā und mit dem dritten schaute er in alle Welt-

[1] Vgl. Śat. Br. i, 6, 3, 1—5; v, 5, 4, 2—6. Taitt. Saṃh. ii, 5, 1, 1. A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie* i, S. 531.

[2] Wörtlich: ‚der abgewandten Antlitzes war.‘

gegenden, als ob er sie schlürfen wollte. Dabei war er ein frommer, milder und rechtschaffener Asket, der sich den strengsten Bußübungen hingab. Das machte den Indra um seine Herrschaft besorgt, und er schickte seine Apsaras zu dem Triśiras, damit sie ihn verführen und von seinen Bußübungen abbringen sollten. Aber so sehr sie sich auch Mühe gaben, gelang es ihnen doch nicht, den standhaften Büßer in seinen Übungen zu stören. Da blieb dem Indra nichts übrig, als seinen Donnerkeil zu ergreifen und dem Triśiras die Köpfe abzuhauen. Tödlich getroffen sank dieser zu Boden; trotzdem aber strahlte ein mächtiger Glanz von ihm aus, und die Köpfe schienen merkwürdiger Weise noch zu leben. Darüber ist Indra in großer Angst, und da zufällig ein Zimmermann mit der Axt auf der Schulter des Weges kommt, fordert ihn der Götterfürst auf, dem Triśiras die Köpfe vollends abzuschlagen. Der Zimmermann macht ihm zuerst Vorwürfe darüber, daß er einen Brahmanen getötet habe; Indra aber erklärt, Triśiras sei sein Feind gewesen, und von der Schuld des Brahmanenmordes werde er sich durch eine Sühne reinigen. Da er dem Zimmermann auch noch verspricht, daß der Kopf des Opfertieres beim Tieropfer ihm gehören solle, willigt derselbe schließlich ein, die Köpfe abzuhauen. Kaum ist dies geschehen, so fliegen aus dem Mund, mit welchem Triśiras die Vedas zu rezitieren und Soma zu trinken pflegte, Kapiñjalas heraus; aus dem Munde, mit welchem er in die Weltgegenden schaute, als ob er sie schlürfen wollte, kamen Rebhühner, und aus dem Mund, mit welchem er Surā trank, Kalaviṅkas und Śyenas (Habichte, Falken) geflogen. Darauf kehrt Indra vergnügt in den Himmel zurück. Tvaṣṭṛ aber erschafft in seinem Zorne den Dämon Vṛtra, der dem Indra noch viel mehr zu schaffen gibt.‘ (Es folgt dann die Geschichte von Indras Kampf mit Vṛtra, in welchem Indra solange den Kürzeren zieht, bis er durch List und Trug die Oberhand gewinnt.)

Eine andere Version des Mythos, welche sich in ihrem ersten Teil mehr mit der Erzählung der Bṛhaddevatā berührt, während sie sich nachher weiter von derselben entfernt, findet sich Mahābhārata XII, 342. Hier wird in einem Prosastück erzählt:

‚Viśvarūpa, der Sohn des Tvaṣṭṛ, war der Purohita der Götter und der Schwestersohn der Asuras.[1] Er gab[2] öffentlich den Göttern ihren Anteil, heimlich aber (gab er auch) den Asuras (einen Opferanteil). Da baten die Asuras mit Hiraṇyakaśipu an der Spitze ihre Schwester, die Mutter des Viśvarūpa, um eine Gnade. „Schwester!" sagten sie, „dieser dein und des Tvaṣṭṛ Sohn, der dreiköpfige Viśvarūpa, hat als Purohita der Götter den Göttern öffentlich einen Anteil (von dem Opfer) gegeben, uns aber nur heimlich; deshalb wachsen die Götter, wir aber schwinden dahin. Darum sollst du ihn so beeinflussen, daß er auf unserer Seite sei." Da sprach zu Viśvarūpa, der in den Nandanawald gegangen war, seine Mutter: „Mein Sohn, warum bist du ein Förderer der Partei der Gegner und läßt die deiner mütterlichen Oheime zugrunde gehen? Das sollst du nicht tun." Da dachte Viśvarūpa, daß man das Wort der Mutter nicht übertreten dürfe, und aus Ehrfurcht für sie ging er zu Hiraṇyakaśipu.' Dieser entließ seinen Opferpriester Vasiṣṭha und setzte den Viśvarūpa an dessen Stelle. Infolgedessen wurde Hiraṇyakaśipu von Vasiṣṭha verflucht und erlitt später den Tod. Viśvarūpa aber gab sich, um die Sache der Partei seiner Mutter zu fördern, strengen Bußübungen hin, worauf Indra Apsaras herabsendet, um seine Askese zu stören. Viśvarūpa findet Gefallen an den Apsaras. Sobald diese aber sehen, daß er sehr an ihnen hängt, erklären sie, daß sie in Indras Himmel zurückkehren müssen. ‚Da sprach Viśvarūpa zu ihnen: „Heute noch sollen die Götter samt Indra aufhören zu sein." Darauf murmelte er Zaubersprüche, und durch diese Zaubersprüche wuchs der Dreiköpfige. Mit einem Mund trank er den Soma, welcher in allen Welten von frommen Brahmanen bei ihren Opfern vorschriftsmäßig geopfert wurde, mit dem zweiten (Munde verzehrte er alle) Speise und mit dem dritten (drohte er) alle Götter samt Indra (zu verschlingen).' Da bekamen die Götter Angst und wandten sich in ihrer Not an Brahman. Dieser rät ihnen, den Bhārgava Dadhīca zu bitten, daß er seinen Körper aufgebe und ihnen gestatte, aus seinen Knochen

[1] Wörtliche Übereinstimmung mit Taitt. Saṃh. II, 5, 1, 1.

[2] *bhāgam adāt* Mah., *bhāgam avadat*, Taitt. Saṃh. l. c.

den Donnerkeil zu verfertigen. Der große Yogin Dadhīca willigt ein und der Schöpfer (Dhātṛ)[1] macht aus seinen Knochen den Donnerkeil, mit welchem dann Indra den Viśvarūpa tötet, und nachher auch den aus dem Körper des Viśvarūpa alsbald entstandenen Vṛtra. Wegen des zweifachen Brahmanenmordes in großer Angst, versteckt sich Indra in einem im Mānasateich wachsenden Lotus, und Nahuṣa nimmt eine Zeit lang die Stelle des Götterfürsten ein.

Dieses Prosastück muß — nach dem an die Brāhmaṇas erinnernden Stile zu schließen — sehr alt sein. Aber gerade der Anfang, welcher mit der Erzählung der Bṛhaddevatā übereinstimmt, zeigt durch die wörtliche Übereinstimmung mit der Taittirīya-Saṃhitā, daß er dieser und nicht der Bṛhaddevatā entnommen ist. Der weitere Verlauf der Erzählung weicht so stark von dem Bericht der Bṛhaddevatā ab, daß an irgend einen Zusammenhang zwischen den beiden nicht zu denken ist.

Die metrische Erzählung im Udyogaparvan (Mah. v, 9) erweist sich aber durch das Auftreten der Apsaras und das Hinzukommen des Zimmermanns als eine jüngere Version der alten brahmanischen Sage, welche die Bṛhaddevatā noch mehr in Übereinstimmung mit dem Śatapatha-Brāhmaṇa erzählt. Wie in letzterem und in der Taittirīya-Saṃhitā, ist auch in der Bṛhaddevatā nur von dem Entstehen je einer Vogelart aus je einem Munde des Viśvarūpa die Rede, während in dem Itihāsa des Mahābhārata aus jedem Munde gleich eine Menge Vögel herausfliegen.

Wir sehen also auch hier, daß die Bṛhaddevatā den Brāhmaṇas zeitlich näher steht, als den brahmanischen Legenden des Mahābhārata.

6. Viṣṇu hilft dem Indra.

In der oben wiedergegebenen Prosaerzählung (Mah. xii, 342) wird von dem aus den Knochen des Dadhīca verfertigten Donnerkeil, mit welchem Indra den Vṛtra tötet, gesagt, daß er auch ‚von

[1] Mahābh. iii, 100 ist es Tvaṣṭṛ, welcher aus den Knochen des Dadhīca den Donnerkeil verfertigt, mit welchem Indra den Vṛtra töten soll.

Viṣṇu durchdrungen' (Viṣṇupraviṣṭa) war. Ebenso wird Mah. v, 10 und xii, 281, 31 erzählt, daß Viṣṇu zum Schutze der Welt und auf Bitten der Götter in den Donnerkeil des Indra hineinfuhr, wodurch dieser in Stand gesetzt wurde, den Vṛtra zu töten. Und Mah. iii, 101 wird ausführlich berichtet, wie Indra sich vor Vṛtra fürchtet und in seiner Angst den Nārāyaṇa (Viṣṇu) um Hilfe angeht, worauf dieser ihm einen Teil seiner Kraft (*tejas*) verleiht. Da dies die Götter und Brahmarṣis sehen, geben sie alle auch etwas von ihrer Kraft an Indra ab. Nun erst gelingt es ihm, den Vṛtra zu besiegen. An allen diesen Stellen ist Viṣṇu ein über alle anderen Götter hoch erhabener Gott, ohne den Indra in seinem Kampfe mit Vṛtra ganz und gar ohnmächtig sein würde.

Ganz anders in den vedischen Sagen vom Kampfe des Indra mit Vṛtra. ,In der Mehrzahl der Stellen steht Indra allein auf dem Kampfplatze und nur in einzelnen Fällen tritt Viṣṇu in Aktion.'[1] Wo Viṣṇu dem Indra zur Seite steht, ist er dessen Freund und Kampfgenosse;[2] nur erst an wenigen Brāhmaṇastellen tritt Viṣṇu mehr in den Vordergrund und Indra wird herabgedrückt.[3]

In der Bṛhaddevatā vi, 121—123 lesen wir nun: ,Die drei Welten hier quälend, stand Vṛtra mit seiner ungestümen Kraft da. Indra vermochte ihn nicht zu töten. Da trat er an Viṣṇu heran und sprach: „Den Vṛtra will ich töten; schreite heute weit aus und verweile in meiner Nähe. Für meinen erhobenen Donnerkeil soll Dyaus Raum gewähren." „Jawohl", sagte Viṣṇu, tat so, und Dyaus gewährte einen weit offenen Raum.'

Wer mit dieser Erzählung etwa Śat. Br. v, 5, 5 vergleicht, wird keinen Augenblick darüber in Zweifel sein, daß die Bṛhaddevatā ganz auf dem Boden der vedischen Tradition steht und eine weit ältere Phase der indischen Epik darstellt, als die im Mahābhārata erzählten Itihāsas.

---

[1] A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, iii, 348.

[2] Vgl. A. A. Macdonell, *Vedic Mythology* (*Grundriß* iii, 1 A), S. 39 ff. Hillebrandt a. a. O. iii, 230 ff., 236 f., 242 ff.

[3] A. Hillebrandt a. a. O., S. 349.

7. Geburt des Bhṛgu.

In der Bṛhaddevatā v, 97—101 lesen wir:

‚Um Nachkommenschaft zu erlangen, brachte Prajāpati ein drei Jahre währendes Opfer (*sattra*) dar, und zwar zusammen mit den Sādhyas und allen Göttern. Dahin kam während des Weiheopfers (*dīkṣaṇīyā*) die verkörperte Rede (*Vāc*). Bei ihrem Anblick hatten Prajāpati und Varuṇa zugleich eine Samenergießung, und der Wind schleuderte diesen Samen von ungefähr in das Feuer. Da wurde aus den Flammen Bhṛgu geboren und in den Kohlen (*aṅgāreṣu*) Aṅgiras. Als die körperlich sichtbare Rede die beiden Söhne erblickte, sagte sie zu Prajāpati: „Ich möchte außer diesen beiden noch einen dritten Ṛṣi als Sohn haben.“ Prajāpati sagte es der Bhāratī (Vāc) zu, und es wurde dann der Ṛṣi Atri geboren, der an Glanz der Sonne und dem Feuer glich.‘

Im Mah. xiii, 85, 87 ff. wird in allerdings ziemlich verworrener Weise eine etwas ähnliche Geschichte erzählt: Der große Gott Śiva, welcher die Form des Varuṇa angenommen hatte, veranstaltete ein großes Opfer, zu welchem alle Götter, Ṛṣis usw. herbeikamen. Auch die Frauen, Töchter und Mütter der Götter kamen zu dem Opfer. Als Brahman diese Götterfrauen sah, fiel — nach einer Version — sein Samen auf die Erde, und Pūṣan hob den infolge dieses Samenergusses mit Brahmans Samen vermischten Staub von der Erde auf und warf ihn ins Opferfeuer. Nach einer zweiten Version, welche gleich daneben erzählt wird, nahm Brahman, der als Opferpriester fungierte, seinen Samen sofort mit dem Opferlöffel auf und goß ihn anstatt der Schmelzbutter in das Feuer. Infolge dieser Opferung von Brahmans Samen entstanden aus dem Feuer drei Männer, zuerst aus den Flammen Bhṛgu, dann aus den (noch glühenden) Kohlen Aṅgiras und zuletzt aus den verglommenen Kohlenresten Kavi. Noch andere Ṛṣis und auch Götter, Metren, Gestirne usw. kamen aus dem Feuer, der Asche, dem Rauche hervor. Schließlich entsteht ein Streit darüber, wem alle diese Wesen gehören. Śiva in

seiner Gestalt als Varuṇa[1] erklärt, daß die drei Ṛṣis seine Nachkommenschaft seien, denn er habe das Opfer veranstaltet. Agni behauptet, daß sie aus seinem Körper hervorgegangen seien und daher ihm gehören müßten. Brahman aber, der Urvater der Welt (*lokapitāmaha*), nimmt sie für sich in Anspruch, da er seinen Samen geopfert, denn wem der Same gehöre, dem müsse auch die Frucht zufallen. Auf Bitten der Götter trifft aber Brahman die Anordnung, daß Bhṛgu als der Sohn des Śiva-Varuṇa (*varuṇaś ceśvaro devaḥ*), Aṅgiras als der Sohn des Agni, Kavi als sein (Brahmans) eigener Sohn gelten solle.

Es ist klar, daß wir hier eine jüngere, im Stile der Purāṇas umgestaltete Version einer alten brahmanischen Legende vor uns haben. Bemerkenswert ist aber, daß die alte Tradition, wonach Bhṛgu ein Abkömmling des Varuṇa,[2] Aṅgiras aber ein Sohn des Agni sein soll, sich auch noch in dieser paurāṇischen Fassung der Sage erhalten hat. In der Bṛhaddevatā erscheint Varuṇa neben Prajāpati eigentlich ganz unerwartet; aber jedenfalls doch deshalb, weil Bhṛgu als ein Vāruṇi galt. Es ist nicht unmöglich, daß die Legende des Mahābhārata auf eine ältere Version der Sage zurückgeht als die in der Bṛhaddevatā erhaltene; aber die Form der Bṛhaddevatā-Erzählung ist unvergleichlich älter, als die des Mahābhārata.

Daß Bhṛgu von Brahman Svayambhū bei dem Opfer des Varuṇa aus dem Feuer erzeugt worden sei, wird auch Mah. I, 5, 7 f. kurz erwähnt.

8. Ekata, Dvita und Trita.

Über die Sage von ‚Trita im Brunnen‘ und deren verschiedene Versionen hat Geldner[3] eingehend gehandelt. Hier ist es uns nur

---

[1] Vers 117 heißt es: *mahādevo Varuṇaḥ*, Vers 118 nur: *Varuṇaḥ*. Wir haben es offenbar mit einer Sage zu tun, in welcher ursprünglich nur von Varuṇa die Rede war, und welche (wie so viele Sagen des Mahābhārata) in śivaitischem Sinne umgearbeitet worden ist. Mah. I, 5, 8 ist nur vom Opfer des Varuṇa die Rede.

[2] Bhṛgur Vāruṇiḥ, vgl. Hillebrandt a. a. O., II, S. 170.

[3] *Vedische Studien* von R. Pischel und K. F. Geldner, III, S. 168 ff.

darum zu tun, das Verhältnis der Bṛhaddevatā-Erzählung zu der im Mahābhārata erhaltenen Legende festzustellen.

Bṛhaddevatā iii, 132—136 heißt es:

‚Den Trita, welcher hinter den Kühen einherging, warfen die grausamen Söhne einer Wölfin (*sālāvṛkī*) in einen Brunnen und nahmen ihm sodann alle Kühe weg. In diesem Brunnen preßte er, der Sprüchekundigste von allen sprüchekundigen (Priestern), Soma und rief alle Götter (zu seinem Somaopfer) herbei. Dies hörte Bṛhaspati . . . und von Bṛhaspati angetrieben, begaben sich die drei Scharen der Allgötter zu jenem Opfer des Trita und nahmen jeder seinen Anteil entgegen.‘

Im Baladevatīrthayātrā-Abschnitt des Mahābhārata (ix, 36) wird die Geschichte des Tīrtha Udapāna an der Sarasvatī erzählt. In einem früheren Yuga lebten drei Brüder, Ekata, Dvita und Trita, fromme Munis, Söhne des Gautama. Als der von allen Opferern und Asketen hochgeehrte Gautama gestorben war, ging der Ruhm des Vaters auf den Sohn Trita über, und dieser wurde von Opfer veranstaltenden Königen stets den beiden anderen Brüdern vorgezogen und am reichlichsten beschenkt. Als sie einst alle drei von einem Opfer, bei dem sie eine Menge Vieh als Opferlohn bekommen hatten, heimkehrten, ging Trita frohgemut voran, während die beiden andern mit den Kühen nachfolgten. Da kam den beiden der sündhafte Gedanke, wie sie sich in den Besitz all der Kühe setzen könnten; dem Trita würde es (so beredeten sie sich miteinander) doch ein leichtes sein, als gesuchter und beliebter Opferpriester wieder anderes Vieh zu erwerben. Mittlerweile wurde es Nacht, und als sie gerade in der Nähe eines Brunnens am Ufer der Sarasvatī waren, kam ihnen ein Wolf entgegen. Als Trita den Wolf vor sich stehen sah, wollte er davonlaufen und fiel in den Brunnen. Die Brüder hörten wohl sein Hilfegeschrei; aber teils aus Furcht vor dem Wolfe, teils aus Habsucht ließen sie ihn im Stich und zogen weiter. In dem unergründlich tiefen, schrecklichen Brunnen von den Brüdern verlassen, wähnt sich Trita dem Tode verfallen. Da sieht er von ungefähr ein Gewächs herabhängen, und alsbald denkt er

daran, in Gedanken ein Somaopfer zu vollziehen. Das Gewächs stellt er sich als den Soma vor, die Kiesel im Brunnen als die Preßsteine, das Wasser als das Opferschmalz, und die heiligen Feuer denkt er sich hinzu, ebenso sagt er die Hymnen, Gebetformeln und Litaneien in Gedanken her. So ruft er die Götter zu seinem Opfer herbei. Der Gott Bṛhaspati hört sein Rufen, macht die anderen Götter darauf aufmerksam und ermahnt sie dringend, zu dem Opfer des Trita zu gehen, denn sonst könnte dieser Heilige im Zorn andere Götter erschaffen. Da begeben sich die Götter sofort zum Opfer des Trita, nehmen ihre Opferanteile entgegen, und nachdem Sarasvatī ihn aus dem Brunnen herausgezogen, gewähren sie ihm noch die Erfüllung des Wunsches, daß jeder, der in diesem Brunnen bade, dasselbe religiöse Verdienst haben solle, wie einer, der ein Somaopfer darbringt. Als aber Trita seine Brüder wieder sah, verfluchte er sie, daß sie zu Wölfen werden und Golāṅgūlas,[1] Bären und Affen als Nachkommenschaft haben sollen. Kaum war der Fluch ausgesprochen, so wurden Ekata und Dvita in Wölfe verwandelt.

In den Hauptpunkten stimmen Bṛhaddevatā und Mahābhārata überein: 1. Trita wird von schlechten Menschen, die sich seine Kühe aneignen wollen, in den Brunnen geworfen, 2. er bringt dort ein Somaopfer dar, 3. über Aufforderung des Bṛhaspati kommen die Götter zu dem Opfer des Trita. Von Ekata und Dvita weiß die Bṛhaddevatā nichts, und der Plural schließt die Annahme aus, daß sie unter *sālāvṛkīsutāḥ* zu verstehen seien. ‚Die grausamen Söhne einer Wölfin (oder Hyäne)‘ soll wohl nichts anderes bedeuten, als ‚grausame Räuber‘.[2] Dieser oder ein ähnlicher Ausdruck in einem alten Itihāsa dürfte wohl der Anlaß dazu gewesen sein, daß in einer jüngeren Form der Sage die beiden Brüder durch einen Fluch in Wölfe verwandelt worden sind. Als eine jüngere Version erweist sich die Legende des Mahābhārata schon dadurch, daß sie zu einem

---

[1] ‚Kuhschwänze‘, nach den Wörterbüchern eine Affenart, nach Roys Übersetzung ‚leopards‘.

[2] So wird die Grausamkeit der Frauen Ṛv. x, 95, 15 durch die Worte ausgedrückt: *sālāvṛkā́ṇām hṛ́dayāny etā́*.

Tīrtha in Beziehung gebracht wird, sowie auch durch die von Bṛhaspati ausgesprochene Befürchtung, daß der erzürnte Heilige sich neue Götter erschaffen könnte. Eine solche Angst vor den Heiligen haben die Götter in den ältesten Sagen noch nicht. Immerhin geht die Erzählung des Mahābhārata unzweifelhaft auf alte vedische Traditionen zurück, und die Züge, welche sie mit der Bṛhaddevatā gemein hat, sind gewiß sehr alt und mögen — wie Geldner[1] will — in die Zeit des Ṛgveda zurückreichen.

Eine viel jüngere Version der Trita-Sage wird Mah. xii, 341, 45 f. erwähnt, wo Kṛṣṇa erzählt, daß er einst von Trita, als dieser von Ekata und Dvita in den Brunnen geworfen worden war, mit den Worten angerufen worden sei: ‚Pṛśnigarbha, rette den in den Brunnen gestürzten Trita;‘ darauf habe er (Kṛṣṇa) den Trita aus dem Brunnen herausgezogen, und seitdem sei Pṛśnigarbha auch einer seiner Beinamen. Es mag sich hier eine sehr entfernte Erinnerung an den alten Mythos erhalten haben, nach welchem die Marutas, die Kinder der Pṛśni (*pṛśnimātaraḥ* = *pṛśnigarbhāḥ*), dem Trita im Kampfe gegen Vṛtra geholfen haben sollen.[2]

Die Sage von der Wanderung, welche Ekata, Dvita und Trita nach Śvetadvīpa unternehmen (Mah. xii, 336), zeigt keinerlei Berührungspunkte mit der Legende von Trita im Brunnen.

9. Purūravas und Urvaśī.

Auch die Sage von Purūravas und Urvaśī in allen ihren verschiedenen Versionen ist eingehend von Geldner[3] behandelt worden, und ich kann mich damit begnügen, nur das hervorzuheben, was auf das Verhältnis zwischen Bṛhaddevatā und Mahābhārata Licht wirft.

Im Mahābhārata selbst wird bloß in dem genealogischen Abschnitt i, 75, 18 ff. die Sage ganz kurz gestreift. Hier wird Purūravas, der Sohn der Ilā — die nicht bloß seine Mutter, sondern auch

---

[1] A. a. O. iii, 170.

[2] Macdonell, *Vedic Mythology*, p. 67.

[3] *Vedische Studien* i, S. 243—295.

ṣein Vater war[1] — als ein übermütiger Fürst geschildert, der mit den Brahmanen in Streit lebte und schließlich, von den Maharṣis verflucht, zugrunde ging. Dann heißt es: ‚Dieser Fürst brachte nämlich[2] im Verein mit Urvaśī die in der Gandharvawelt befindlichen Feuer in ihrer vorschriftsmäßigen Dreiteilung zum Zweck der heiligen Handlungen (auf die Erde) herab. Und es wurden dem Sohn der Ilā von der Urvaśī sechs Söhne geboren: Āyu, Dhīmat, Amāvasu, Dṛḍhāyu, Vanāyu und Śatāyu.‘

Sehr ausführlich wird die Sage im Harivaṃśa 26 und 27 (1363—1414)[3] erzählt. Im Gegensatz zur eben zitierten Stelle des Mahābhārata wird hier Purūravas als ein wahrer Musterkönig, mit allen Tugenden ausgestattet, hingestellt. Urvaśī ist eine Gandharvafrau (*gandharvī*), die infolge eines Fluches des Brahman sich in einen irdischen König verlieben und auf Erden wohnen muß. Um sich von diesem Fluche zu befreien, schließt sie mit Purūravas den Vertrag, daß sie ihn nicht nackt sehen und er ihr nur, wenn sie wolle, beiwohnen darf, daß zwei Lämmer stets an ihrem Bette angebunden bleiben müssen, und daß sie nur einmal täglich eine Mahlzeit, bloß aus Butterschmalz bestehend, zu sich nehmen soll. Neunundfünfzig Jahre lang lebten die beiden in Lust und Wonne an verschiedenen Orten zusammen. Wie die Gandharvas die Lämmer rauben und Purūravas von Urvaśī nackt gesehen wird, wie Urvaśī verschwindet, wie der unglückliche König herumirrt, bis er endlich die Geliebte wiederfindet, wie sie das im Ṛgveda erhaltene Wechselgespräch miteinander führen und sie ihm endlich verspricht, daß sie ihm nach Jahresfrist, nachdem sie den Sohn, mit welchem sie von ihm schwanger sei, geboren, eine Nacht angehören wolle, wie er

[1] Das wird durch die von Ṣaḍguruśiṣya erzählte Sage (vgl. Geldner a. a. O., S. 249) erklärt, wonach ein König Ila infolge des Fluches der Göttin Pārvatī in ein Weib Ilā verwandelt wurde. Mit dieser Ilā erzeugte Budha den Purūravas.

[2] Ob das *hi* in Vers 23 wirklich als begründende Partikel aufzufassen ist und das Herabbringen der Feuer als Beispiel des Übermuts des Purūravas erzählt wird, mag dahingestellt bleiben, da ja die Partikel *hi* im Epos unzählige Mal bloß als Versfüller oder zur Hervorhebung dient.

[3] Übersetzt von Geldner a. a. O., S. 249 ff.

nach einem Jahre wiederkehrt und auf Anstiften der Urvaśī von den Gandharvas ein Feueropfer erlernt, mittelst dessen er in ihre Gemeinschaft aufgenommen werden soll — das alles wird im Harivaṃśa in auffallend genauer Übereinstimmung mit dem Śatapatha-Brāhmaṇa erzählt. Dann aber heißt es — und dieser Schluß stimmt mit Mah. I, 75, 23 f. überein —, daß er, nachdem er von den Gandharvas diese Gnade erlangt hatte, die drei heiligen Feuer gestiftet habe. ‚Nur ein Feuer gab es vormals, der Ilā Sohn setzte die Dreizahl ein.' Während in der dem Śatapatha-Brāhmaṇa folgenden Erzählung immer nur von einem Sohn der Urvaśī die Rede ist, werden am Anfang und am Schluß des Abschnittes (Hariv. 1372 f. = 1413 f.) sieben im Himmel geborene Söhne der Urvaśī genannt: Āyu,[1] Amāvasu, Viśvāyu, Śrutāyu, Dṛḍhāyu, Vanāyu und Śatāyu.

Ebenso auffallend wie die Übereinstimmung zwischen Harivaṃśa und Śatapatha-Brāhmaṇa ist die starke Abweichung der Bṛhaddevatā von allen anderen Texten, welche uns die berühmte Sage aufbewahrt haben. Zwar der Kern der Sage ist auch in der Bṛhaddevatā (VII, 147—152) derselbe, wie sonst. Auch hier ist Urvaśī eine Apsaras, welche infolge eines Fluches des Brahman[2] als

[1] Dhīmān kann meines Erachtens hier nur Epitheton zu Āyur sein. (Vgl. Geldner a. a. O., S. 250 Anm.) Wenn man die Harivaṃśa-Verse:

tasya putrā babhūvus te sapta devasutopamāḥ |
divi jātā mahātmāna āyur dhīmān amāvasuḥ |
viśvāyuś caiva dharmātmā śrutāyuś ca tathāparaḥ |
dṛḍhāyuś ca vanāyuś ca śatāyuś corvaśīsutāḥ ||

mit Mahābh. I, 75, 24 vergleicht:

ṣaṭ sutā jajñire cailād āyur dhīmān amāvasuḥ |
dṛḍhāyuś ca vanāyuś ca śatāyuś corvaśīsutāḥ ||

so ist es wahrscheinlich, daß wir es hier mit Anuvaṃśaślokas zu tun haben, deren ältere Form im Harivaṃśa enthalten ist; durch Ausfall einer Zeile blieben nur sechs Söhne und überdies mußte das Epitheton Dhīmān zu einem Eigennamen werden.

[2] Wie im Harivaṃśa. Geldner (a. a. O., S. 256) übersetzt Bṛh. VII, 148: ‚Unwillig über sein Zusammenwohnen mit ihr und über des Brahman und seine (des Purûravas) Leidenschaft zu ihr, als sei er Indra.' So auch Macdonell. Von einer Liebe des Brahman zu Urvaśī ist aber nirgends (auch nicht an der von Geldner zitierten Stelle Hariv. 1375) die Rede. Ich fasse *paitāmaham* als gleichbedeutend

Gemahlin eines Sterblichen auf Erden leben muß; die Liebenden werden auch hier von einander getrennt; Purūravas irrt wie ein Wahnsinniger herum, bis er Urvaśī in einem Teich in Schwanengestalt wiederfindet; auf sein schmerzliches Rufen hat sie aber nur die Antwort: ‚Hier bin ich für dich jetzt nicht mehr zu haben, erst im Himmel wirst du mich wiederfinden.‘ Von einer Verabredung (*saṃvidaṃ kṛtvā*) weiß auch der Verfasser der Bṛhaddevatā, aber die Trennung erfolgt hier durch die Zauberkraft von Indras Donnerkeil, welcher ganz persönlich gedacht und von Indra angesprochen wird: ‚Wenn du mir Liebes erweisen willst, trenne die Liebe dieser beiden.‘ Daß dieses Eintreten des Indra an Stelle der Gandharvas ‚ein durchaus junges Gepräge‘ trägt,[1] ist mir nicht gerade einleuchtend. Ich stimme ganz mit Geldner darin überein, daß die Sage in ihrer ursprünglichen Form einen tragischen Ausgang hatte. Und gerade weil die Bṛhaddevatā diesen tragischen Ausgang bewahrt hat, wird auch der Anfang der Erzählung nicht gar so jung sein. Und es ist immerhin bemerkenswert, daß in der gewiß sehr alten Stelle des Kāṭhaka (viii, 10) nicht von den Gandharvas, sondern von Devas die Rede ist, zu welchen die Urvaśī zurückkehrt.

Soviel ist aber jedenfalls klar, daß gerade in bezug auf den Urvaśī-Mythos das Mahābhārata, beziehungsweise der Harivaṃśa, von der Bṛhaddevatā mehr abweicht, als von irgend einer der anderen alten Versionen.

10. Dīrghatamas.

Eine der unflätigsten brahmanischen Legenden ist die von Dīrghatamas. In der Bṛhaddevatā (iv, 11—15) wird sie folgendermaßen erzählt:

---

mit *brahmaśāpakṛtam* auf und ergänze zu *indravaccāpi tasya tu* ein Wort wie *vṛttam*. Ich übersetze also: ‚Unwillig über sein Zusammenwohnen mit ihr und die durch Brahman (i. e. durch Brahmans Fluch) veranlaßte Liebe, sowie auch über sein Benehmen, als wäre er ein Indra.‘ Aber selbst wenn man *indravaccāpi tasya tu* mit *anurāgam* konstruiert, wird man *paitāmaham* in dem Sinne von ‚durch Pitāmaha bewirkt‘ auffassen müssen.

[1] Geldner a. a. O., S. 262.

‚Ucathya und Bṛhaspati waren die beiden Söhne eines Ṛṣi. Ucathyas Gemahlin war Mamatā aus dem Geschlechte der Bhṛgus. Ihr nahte Bṛhaspati, der jüngere (Bruder), zum *maithuna*. In dem Momente des *śukrasyotsarga* aber sprach das Embryo in ihrem Schoß zu ihm: „Hier bin ich, der ich schon früher erzeugt bin, du darfst keine Samenvermischung machen.“ Bṛhaspati aber ließ sich die Abwehr seines Samens nicht gefallen und er sprach zu dem Embryo: „Langes (*dīrgham*) Dunkel (*tamas*) werde dir zuteil.“ So erhielt der Sohn des Ucathya, der Ṛṣi, den Namen Dīrghatamas. Kaum daß er geboren war, setzte er den Göttern hart zu, da er von ungefähr blind geworden war. Die Götter aber gaben ihm sein Augenlicht wieder, und da war er nicht mehr blind.‘

Viel ausführlicher und umständlicher wird diese Geschichte im Mahābhārata I, 104, 8—21 erzählt. Hier heißt der Gemahl der Mamatā Utathya, und Bṛhaspati, der Purohita der Götter, wird ausdrücklich als sein jüngerer Bruder bezeichnet.[1] Die Frau selbst ist es hier, welche ihm erklärt, daß sie von dem älteren Bruder schwanger sei, und ihn höflichst ersucht,[2] von seinem Wunsche abzustehen, zumal das Kind in ihrem Schoß bereits den ganzen Veda samt den sechs Aṅgas studiert habe. Ferner:

amogharetās tvaṃ cāpi dvayor nāsty atra sambhavaḥ |
tasmād evaṃ ca na tv adya upāramitum arhasi ||

Bṛhaspati will aber von seinem Vorhaben nicht abstehen. Doch der kleine Heilige im Schoße der Frau wehrt sich hier nicht mit bloßen Worten, sondern:

---

[1] Auch Bṛhadd. IV, 12 kann *kanīyān* nur ‚der jüngere Bruder‘ bedeuten.

[2] Es ist merkwürdig, wie hier nirgends die geringste Andeutung gemacht wird, daß Bṛhaspati von Mamatā etwas Unrechtes verlange. Da dennoch Mamatā ausdrücklich als Gattin des Utathya bezeichnet wird, haben wir es zwar nicht mit einem Fall von Gruppenehe, wohl aber mit einem Überlebsel eines solchen zu tun. Denn es scheinen sich in der Sage sexuelle Verhältnisse, die wirklich bestanden haben, abzuspiegeln, wonach der Schwager ein gewisses Anrecht auf Geschlechtsverkehr mit der Gattin des Bruders hatte. Spuren derartiger freier geschlechtlicher Verhältnisse finden sich im Mahābhārata öfters.

śukrotsargaṃ tato buddhvā tasyā garbhagato muniḥ |
padbhyām arodhayan mārgaṃ śukrasya ca Bṛhaspateḥ ||

Bṛhaspati, erzürnt über diese Störung seines Genusses, verflucht das Kind, daß es in langes Dunkel eingehen soll (*tamo dīrgham pravekṣyati*). Infolgedessen kommt der Ṛṣi blind auf die Welt und wird Dīrghatamas genannt. Die weiteren schmutzigen Geschichten, welche das Mahābhārata dann von dem Ṛṣi Dīrghatamas erzählt, haben mit der Sage der Bṛhaddevatā nichts mehr zu tun. Davon, daß er von seiner Blindheit geheilt worden sei, wird hier nichts erwähnt.

In etwas kürzerer und abweichender Form kehrt die Geschichte von Dīrghatamas im Mah. xii, 341, 48—53 wieder. Hier verschwindet Utathya, nachdem er seine Frau geschwängert, infolge eines Blendwerks der Götter (*devamāyayā*). Da naht ihr Bṛhaspati, wird aber von dem Fötus mit den Worten (also wieder wie in der Bṛhaddevatā) zurechtgewiesen: ‚Ich war früher da (*pūrvāgato'ham*), du sollst meine Mutter nicht bedrängen.' Darauf verflucht ihn Bṛhaspati, und er kommt blind auf die Welt und bleibt lange Zeit blind. Nachdem er aber die vier Vedas mit den Aṅgas und Upāṅgas studiert hatte, wiederholte er viele Male Kṛṣṇas Geheimnamen ‚Keśava', und wurde infolge des religiösen Verdienstes, das er sich dadurch erwarb, von seiner Blindheit befreit. Diese zweite Version kommt also der der Bṛhaddevatā näher, erweist sich aber schon durch ihre viṣṇuitische Färbung als eine jüngere Version der alten Legende. Aber auch die erste Version des Mahābhārata ist jünger, als die der Bṛhaddevatā. Das beweist die Umständlichkeit, mit welcher namentlich die schmutzigen Details erzählt werden. Das beweist auch die Angabe, daß das Kind schon im Mutterleib alle Vedas und Vedāṅgas kennt. Derlei Übertreibungen sind immer ein Zeichen jüngerer Überarbeitung im Purāṇastil.

Fassen wir die Ergebnisse unserer Vergleichung nun kurz zusammen, so können wir sagen:

1. In keinem Falle finden wir eine wörtliche oder auch nur eine so genaue Übereinstimmung zwischen den Erzählungen der

Bṛhaddevatā und des Mahābhārata, daß eine Entlehnung der einen aus der anderen wahrscheinlich wäre.

2. Wo in einzelnen Zügen einer Sage eine genauere Übereinstimmung zwischen Bṛhaddevatā und Mahābhārata vorkommt, ist es wahrscheinlicher, daß beide auf eine und dieselbe ältere Überlieferung zurückgehen, als daß eines der beiden Werke aus dem anderen entlehnt hat.

3. In der Regel sind die im Mahābhārata vorkommenden Versionen brahmanischer Mythen und Legenden mehr im Purāṇastil gehalten, während die Erzählungen der Bṛhaddevatā durchaus an den Brāhmaṇastil erinnern; woraus folgt, daß die betreffenden Stücke des Mahābhārata[1] jünger sein müssen, als die Bṛhaddevatā.

4. Wo wir ausnahmsweise sehr altertümliche Züge in den Erzählungen des Mahābhārata finden, sind dieselben nachweislich nicht der Bṛhaddevatā, sondern älteren vedischen Texten entnommen (vgl. oben S. 21 und 29 f.).

Von fast wörtlichen Übereinstimmungen zwischen Bṛhaddevatā und Mahābhārata hat Macdonell zwei nachgewiesen.[2] Bṛhadd. v, 144 f. werden die dreizehn Töchter des Dakṣa in dem Śloka aufgezählt:

aditir ditir danuḥ kālā danāyuḥ siṃhikā muniḥ |
krodhā viśvā variṣṭhā ca surabhir vinatā tathā ||
kadrūś caiveti, etc.

Und ähnlich Mah. i, 65, 12 f.:

aditir ditir danuḥ kālā danāyuḥ siṃhikā tathā |
krodhā prādhā ca viśvā ca vinatā kapilā muniḥ ||
kadruś ca, etc.

Von einer Entlehnung kann aber hier keine Rede sein. Erstens ist die Übereinstimmung doch keine ganz genaue. Zweitens finden

[1] Ich betone, daß daraus nichts für das Alter ‚des Mahābhārata' folgt. Nur wenn man ausdrücklich vom ‚Mahābhārata in seiner jetzigen Gestalt' spricht, kann man sagen, daß dasselbe jünger sein muß als die Bṛhaddevatā.

[2] Bṛhaddevatā ed. Macdonell i, p. 154 und ii, p. 203.

wir ähnliche Listen auch sonst; so werden z. B. die zwölf Töchter des Dakṣa im Harivaṃśa 11521[1] folgendermaßen aufgezählt:

aditir ditir danuḥ kālā danāyuḥ siṃhikā khasā |
prādhā krodhā ca surabhā vinatā kadrur eva ca ||

Es wird wohl ein derartiger Vers zum Grundbestand der paurāṇischen Kosmogonie gehört haben, und daß er gerade aus dem Mahābhārata entnommen sei, wäre eine ebenso unberechtigte Annahme, als die, daß der Śloka im Mahābhārata aus der Bṛhaddevatā stamme. Ob die Stelle in der Bṛhaddevatā selbst alt ist, muß übrigens dahingestellt bleiben. Denn sie findet sich nur in der längeren Rezension, welche nach Macdonell[2] zwar ‚on the whole' den ursprünglichen Text darstellt, aber doch auch, wie Macdonell selbst zugibt[3] und wie ich mich überzeugt habe, vieles enthält, was ganz überflüssig erscheint und unbeschadet des Zusammenhanges weggelassen werden kann.

Die zweite Stelle, wo der Wortlaut der Bṛhaddevatā mit dem des Mahābhārata übereinstimmt, findet sich Bṛhadd. viii, 98. Hier heißt es, daß derjenige, welcher die mystischen Mahānāmnīverse spricht, ‚einen Brahmantag, welcher tausend Yugas[4] währt, gewinnt':

sahasrayugaparyantam ahar brāhmaṃ sa rādhyate.

In der Bhagavadgītā viii, 17 (in ganz anderem Zusammenhang) wird erklärt, daß diejenigen, welche wissen, daß für Brahman ein Tag tausend Yugas währt und eine Nacht nach tausend Yugas endet, die Menschen sind, die da Tag und Nacht kennen; hier kehrt nun dieselbe Ausdrucksweise wieder:

sahasrayugaparyantam ahar yad brahmaṇo viduḥ |

---

[1] Vgl. auch Hariv. 12447.

[2] Bṛhaddevatā Ed. i, p. xviii sq.

[3] Ibidem p. xviii: ‚As the extensions in B produced the general impression of superfluous matter'.

[4] Macdonells Übersetzung: ‚which lasts for a thousand years' ist wohl nur ein Versehen oder Druckfehler.

Da wir aber Manu I, 73 und Nirukta XIV, 4 dieselbe Stelle mit geringen Varianten wiederfinden, kann auch hier von einer Entlehnung des einen oder des anderen Textes nicht die Rede sein.

Und hier möchte ich noch auf eine von Macdonell nicht erwähnte Parallele hinweisen. Es heißt Bṛhadd. VI, 142, daß ein frommer Büßer ‚zehn Vorfahren und zehn Nachkommen und sich selbst reinigt‘:

daśa pūrvāparān vaṃśyān punāty ātmānam eva ca ||

Damit vergleiche man Manu III, 37, wo (allerdings auch in ganz anderem Zusammenhang) dieselbe Ausdrucksweise wiederkehrt. Es heißt hier, daß der Sohn einer in Brāhma-Ehe geheirateten Frau ‚zehn Vorfahren und zehn Nachkommen und sich selbst als einundzwanzigsten von Sünde befreit‘:

daśa pūrvāparān vaṃśyān ātmānaṃ caikaviṃśakam |
brāhmīputraḥ sukṛtakṛn mocayed enasaḥ pitṝn ||

Es geht nicht an, aus derartigen Übereinstimmungen irgend einen Schluß auf Entlehnung zu ziehen, sondern wir haben es in allen solchen Fällen mit Versen oder Halbversen zu tun, welche literarisches Gemeingut der brahmanischen Schulen waren, und von denen sich nie wird nachweisen lassen, daß sie ursprünglich diesem oder jenem Texte angehört hätten, während sie in anderen ‚entlehnt‘ sein müßten.

Und ganz so verhält es sich meines Erachtens mit den Itihāsastoffen. Auch diese waren Jahrhunderte hindurch literarisches Gemeingut weiter Kreise. Und wenn wir in vedischen, epischen und paurāṇischen Texten denselben Erzählungen begegnen, so werden wir in den meisten Fällen annehmen müssen, daß sie aus gemeinsamer Überlieferung, eben aus diesem ‚Gemeingut‘ geschöpft sind; und nur in den seltenen Fällen, wo die Übereinstimmung eine wörtliche und sehr genaue ist — wie etwa oben (S. 21 und 29 f.) zwischen Mahābhārata und Taittirīya-Saṃhitā oder Harivaṃśa und Śatapatha-Brāhmaṇa —, wird man von Entlehnung sprechen dürfen. Und nur solche, leider eben seltene Fälle können geeignet sein, auf das chronologische Verhältnis bestimmter Texte Licht zu werfen.

Die Muʿallaqa des Ṭarafa.

Übersetzt und erklärt
von
Bernhard Geiger.

(Schluß.)

36. =. ٣٩. Und wenn du es wünschest, wetteifert mit des Sattels Mitte an Höhe ihr Haupt, und mit ihren beiden Oberschenkeln schwimmt sie dahin, wie wenn eilends flüchtet der männliche Strauß.

B. führt die Variante مارَتْ (statt عامَتْ) an. — Zu نَجاءِ الخَفَيْدَدِ vgl. Kitâb al-Wuḥûš 21, 265: فأَرْقَدَتْ نَجاءَ الخَفَيْدَدِ.

37. = ٣٨. Und willst du's, so rennt sie nicht, doch rennt sie, wenn du's magst, aus Furcht vor einer aus dem Lederriemen geflochtenen, festgedrehten (Peitsche).

Vgl. Zuh. 3, 11: وَتَتَّقِي عُلالَةَ مَلْوِيٍّ مِنَ القِدِّ مُحْصَدِ ,sie nimmt sich in Acht (scheut sich) vor den wiederholten Schlägen einer ...'; Maʿn b. Aus xv, 2: ضَرَبْتُ بِمَلْوِيٍّ مُحْصَدِ ,festgedrehte Peitsche' in einem Vers des 'Aʿšâ (bei R. Geyer, Beiträge, *WZKM.* xvii, 264). — مُحْصَد ist eigentlich festgedrehter Strick; vgl. Nâb. 7, 32: بِالرِّشاءِ المُحْصَدِ ,mit dem festgedrehten Strick'; Lab. xi, 7: بِمُسْتَحْصِدِ ebenso. Hud. 125, c, 1: حَصِدٌ ,fest' (Zweig des Dornstrauches); Mutal. 15, 9: حُصُدٌ ,fest' (Lanzen); Lab. Mo. 29: حَصِدٌ vom festen Entschluß. حصد gehört also zu den Verben, deren Bezeichnung einer intensiven Tätigkeit oder entschlossenen Handelns auf das Spannen oder Festdrehen des Zeltstrickes zurückgeht. So z. B. شَدَّ, مَرَّ, جدل, برم. Vgl. auch نكث, welches eigentlich ,den Strick aufdrehen' bedeutet, dann auch ,die

Treue, den Vertrag brechen‘ (Sûre 7, 131). — قِدٌّ ist Maʿn b. Aus IV, 26 die Peitsche selbst.

42. =. ٤٣. Ich lasse den Riemen auf sie niederfallen, so daß sie schnell läuft, während schon (zur Mittagszeit) die Luftspiegelung über dem glühenden Kiesboden auf und niederwogt.

إجْذام ‚schneller Lauf‘: Mutanabbî (ed. DIETERICI) 384, 3. — Die Kamelin wird auch durch Zuruf und Schnalzen angetrieben, vgl. Aus b. Ḥaǧ. 23, 15: عَصاها النَّقْرُ ‚die das Schnalzen antreibt‘.

43. =. ٤٤. Und sie stolziert mit langem Schwanze einher, wie mit langer Schleppe (sich wiegend) die Sklavin einhergeht in der Versammelten Kreise, die ihren Herrn die Schleppen eines dünnen, lang herabwallenden Kleides sehen läßt.

سَحْلُ bedeutet allerdings auch ‚weißes Gewand‘. So Lab. XL, 7 (‚Ein hochgelegener Weg, der dem weißen Gewand des Städters gleicht‘), Zuh. 1, 29 (wo damit der glänzende, reine Rücken des Wildesels verglichen wird). Aber deshalb bezieht sich der Vergleich in unserem Verse doch nicht auf die Farbe (so A. und natürlich auch SEL. in den ‚Notes‘), sondern auf die Länge. — Zu سَحْل vgl. ferner NÖLDEKES Anmerkung zu Zuh. Mo. 18, wo als Grundbedeutungen der Wurzel ‚reiben, feilen‘ angegeben ist. Vielleicht ist aber سَحْلُ ‚Gewand‘ von سَحَلَ ‚aus einfachem Faden weben, drehen‘ abzuleiten. Vgl. Ibn Doreid, Ištiqâq 308: والسَّحْلُ فَتْلُ الخَيْطِ قُدّامًا والسَّحِيلُ ضِدٌّ المُبْرَمِ (= gedoppelt). — Der Roßschweif wird Imrlq. 19, 29 mit der Schleppe der Braut (ذَيْلُ العَروسِ) verglichen. Von der Schleppe der Sklavin ist al-ʾAʿšâ Mo. (ed. LYALL) 31 die Rede: وَالسّاحِباتِ ذُيولَ الرَّيْطِ ‚die lange Kleiderschleppen nach sich ziehen‘, Lab. XLI, 38: الرَّوافِلُ ‚(Sängerinnen) mit langschleppigen Gewändern‘; Nâb. 5, 30: وَالرّاكِضاتِ ذُيولَ الرَّيْطِ ‚die mit ihren Füßen anstoßen an die Schleppen der Gewänder‘. — ذَيْل vereinigt hier die zwei Bedeutungen ‚langen

Schwanz, beziehungsweise lange Schleppe besitzen' und ,einen stolzierenden, wiegenden Gang haben'.

39. =. ۴۰. Auf solch einem Tiere reite ich dahin, während mein Gefährte spricht: Ach, könnte ich doch dich von all dem erlösen und auch mich befreien!

Unter مِنْها mag die Wüste, oder besser wohl die Gefahren, die sie birgt, gemeint sein.

40. =. ۴۱. Und erregt wallt die Seele in ihm auf vor Furcht, und (schon) wähnt er sich getroffen, und befände er sich auch (auf einem Wege) ohne Hinterhalt.

Da die Seele hier als in heftiger Erregung auf und niederwallend, somit (wenigstens bildlich) als etwas vom Körperlichen Losgelöstes betrachtet wird, bezieht sich إِلَيْهِ hier mehr auf den Leib als auf die Person überhaupt. Wie das siedende Wasser sich den Kochkessel hinaufhebt, so bewegt sich die Seele erregt den sie umhüllenden Körper hinan, und mit Rücksicht auf إِلَيْهِ kann (muß aber nicht) ergänzt werden: um sich an ihn zu schmiegen, bei ihm Schutz zu suchen. Es dürfte aber wohl nur die der Ratlosigkeit und Bestürzung entsprungene unaufhörliche Aufwärts- und Abwärtsbewegung der Seele gemeint sein. Vgl. Ḥam. 74, 1: فَجاشَتْ إِلَيَّ النَّفْسُ (Freytag: ,anima commota ad me confugit') und im zweiten Halbvers فَٱسْتَقَرَّتْ ,und sie blieb wieder (ruhig und fest, ohne sich ängstlich hin und her zu bewegen) auf ihrem Platz'; Ḥam. 76, 2: وَقَدْ وَطَّنْتُها فَٱطْمَأَنَّتْ ,und ich habe sie (sc. die Seele) zur Ruhe (eigentl. an einen festen Ort) gebracht, so daß sie (die bisher in Aufregung und Unruhe gewesen) auf einem Platze blieb'; vgl. ferner die Stellen: Aus b. Ḥaǧ. 16, 2: فَجاشَتْ مِنْ لِقائِهِمْ نَفْسِي ,und meine Seele ist von der Begegnung mit ihnen heftig erregt'; Imrlq. Mo. 56: إِذا جاشَ فِيهِ حَمْيُهُ ,wenn in ihm (sc. dem Rosse) seine Wut kocht'; Kâm. 751, 6: فَجاشَتِ النَّفْسُ; Huḏ. 93, 13: صَعْبُها جاشَ ,ihr Ungestüm braust auf'; Imrlq. Mo. 56: جَيّاش ,erregt', ,schnaubend' (Roß); Ḥam. 33, 3: جاشَ مَنْخِرٌ ,(wenn ihm das eine Nasenloch verstopft wird,) schnaubt das andere'

(ein mit einem Kamelhengst verglichener Held); Huḏ. 92, 41: يجيش عَلَيْهِنَّ جَيَّاشُهُ ‚es braust auf sie (sc. die Wildeselinnen) ein (des Wildesels) brausender (Lauf)'. Dieses Bild ist vielleicht schon vom Brausen der Meeresfluten hergenommen. So heißt es Huḏ. 99, 12: وَجاشَتْ بِحارُهُ ‚es brausen ihre (sc. der Wolke) Meere', ebenso Huḏ. 263, 26; Lab. XLI, 18: جاش بَحْرُهُ ‚es wallt (braust) (sc. in ständiger Bewegung) sein (des Freigebigen) Meer': ein Bild der Freigebigkeit. Vgl. dazu Job 30, 27: מֵעַי רֻתְּחוּ ‚meine Eingeweide wurden zum Sieden gebracht, wallten auf, gerieten in heftige Erregung'. So auch זָעַף vom Brausen des Meeres, dann ‚zornig sein'.

41. =. ۴۲. Wann immer (aber) die Leute rufen: ‚Wer ist (zu solch einem Wagnis) der Mann?' glaube ich gleich, ich wäre gemeint, und dann bin ich nicht träge und zögere nicht.

Vgl. Ḥam. 48, 2 (und Kâmil 66, 13):

لَوْ كانَ في الأَلْفِ مِنَّا واحِدٌ فَدَعَوْا * مَنْ فارِسٌ خالَهُمْ إِيَّاهُ يَعْنونـــا

‚Wenn unter Tausenden einer von uns sich befände, und man riefe: „Wer ist der tapfere Ritter (sc. für solch ein Wagnis)?" so bildete er sich ein, sie meinten nur ihn'; und Kâm. 66, 15 (Vers von al-Mutammim): إذا القَوْمُ قالوا مَنْ فَتًى لِعَظِيمَةٍ. — تَبَلَّدَ ‚bestürzt, verwirrt, verlegen sein, nicht ein noch aus wissen'; auch Lab. Mo. 45 und an den in der Anmerkung zu diesem Verse von NÖLDEKE zitierten Stellen. — Ich glaubte, diesen Vers an dieser Stelle belassen zu dürfen und nicht gleich AHLW. in den letzten Teil des Gedichtes versetzen zu sollen. Vgl. die Begründung meiner Versordnung in der Einleitung.

44. =. ۴۵. Und ich bin keiner, der sich an den Wasserläufen niederläßt aus Furcht (vor Gästen), sondern wann immer die Leute Hilfe begehren, erweise ich mich hilfreich.

Von den zwei überlieferten Lesarten: وَلَسْتُ بِحَلَّالِ التِّلاعِ (Z., T.; B. im Text بِمِحلال, im Kommentar بِحَلَّال) und وَلَسْتُ بِمِحْلالِ التِّلاعِ (A., auch AHLW.) wähle ich die erste, und zwar deshalb, weil mir die Zusammenstellung مِحْلال التِّلاع keinen passenden Sinn zu ergeben scheint. Denn dies müßte bedeuten: der Absteigeplatz an den Wasser-

läufen, also eine Stelle an denselben, wo man für gewöhnlich abzusteigen pflegt. Doch besagt der Zusammenhang, daß man dies an so entlegenen Stellen nicht tut. Vielleicht ist auch وَلَسْتُ بِ mit folgendem Adjectivum unserer Lesart ein Beweis mehr für die Richtigkeit derselben. Diejenigen, welche die zweite Lesart bieten, lesen nicht مَخَافَةً, sondern لِبِيئَةٍ.

46. =. ٤٧. So oft du zu mir kommst, reiche ich dir als Morgentrunk einen durstlöschenden Becher (Weines); und hast du erst davon genug, so sei (damit) zufrieden und mehre (nur stets deine Zufriedenheit).

Der Sinn des Verses nach meiner Auffassung ist: Wenn ich dir einen Morgentrunk anbiete, so trinke, bis du genug hast; und zwar brauchst du nicht bescheiden zu sein und deiner Genügsamkeit Grenzen zu setzen, sondern trinke nur immer zu, ganz nach Belieben, bis deine Zufriedenheit mit dem Genossenen eine vollständige ist. — Wollte man interpretieren: ‚wenn du ihn aber auch entbehren kannst (= zu reich bist), so sei doch mit dem, was ich dir biete, zufrieden und trinke nur zu', so würde dies eine Selbsterniedrigung des Dichters involvieren. Überdies pflegen arabische Dichter ihre Gastfreundschaft nicht demjenigen anzubieten, der ihrer gar nicht bedarf, sondern dem مُضَاف, demjenigen, der gezwungen ist, Gastfreundschaft in Anspruch zu nehmen. Nach den arabischen Kommentaren und Sel. hingegen wäre der Sinn: ‚hast du ihn aber nicht nötig, so sei mit dem, was du hast zufrieden, und werde es immer mehr (indem du immer reicher wirst)' oder deutlicher ‚so bleibe, wo du bist'. Diese Erklärung steht zweifellos im schärfsten Gegensatz zu den Prinzipien arabischer Gastfreundschaft.

47. =. ٤٨. Und wenn der ganze Stamm zusammentritt, begegnest du mir an der Spitze des hochansehnlichen, vielbegehrten Hauses.

Die Lesart إِلَى ذِرْوَةِ الْبَيْتِ (T., B.; Z., der ذُرْوَةِ liest) anstatt إِلَى ذِرْوَةِ الْمَجْدِ (A.) halte ich für besser, und zwar wegen der Attri-

bute الكَرِيم المُصَمَّد (T. الرَّفِيع statt الكَرِيم) ‚edel (hochansehnlich), vielbegehrt', die besser zu بَيْت ‚Haus, Geschlecht, Familie' passen als zu dem abstrakten المَجْد. — SEL. übersetzt: ‚. . . tu me trouveras me dirigeant vers le sommet de la gloire la plus noble, comme vers le rendez-vous général.' Mit welchem Rechte er so übersetzt, ist mir unerfindlich. Die Wiedergabe von المُصَمَّد (‚derjenige, den man infolge seines Ansehens oft aufsucht, um Rat oder Unterstützung angeht'; so auch A.) durch ‚comme vers le rendez-vous général' ist natürlich falsch. Das Gleiche gilt für ‚me dirigeant', wie SEL. إلَى wiedergibt. تُلاقِنِي إلَى bedeutet ‚du triffst mich[, wenn du kommst] zur Spitze etc.' Also تُلاقِنِي als Verbum der Bewegung, deren Ziel إلَى angibt. Vgl. RECKENDORF, *Die syntaktischen Verhältnisse*, p. 236, wo Beispiele für die ‚Bereicherung um die Vorstellung der Hinbewegung' bei إلَى angeführt sind. So قامَ إلَيْهِ u. ähnl. RECKENDORF zitiert jedoch unsere Stelle mit Unrecht erst p. 237 als Beispiel ‚zur Bezeichnung der Lage'. So werden allerlei fernliegende Ergänzungen, die zu إلَى gemacht wurden, überflüssig. — Der Sinn ist natürlich: Wenn der gesamte Stamm zusammentritt, so findest du mich als Repräsentanten meiner Familie, als ihren Führer obenan, an ihrer Spitze. Und das bedeutet bei dem hohen Ansehen meiner Familie nicht wenig. — ذُرْوَة ist nicht ‚Giebel des Hauses', wie ABEL und RECKENDORF übersetzen.

45. =. ۴۹. Und suchst du mich in der Männer beratendem Kreise, so triffst du mich an; und spürst du mir in den Weinschenken nach, so erjagst du mich auch da.

Dieser Vers ist Lisân II, 106 anonym zitiert mit der Variante تَلْتَمِسْنِي ‚und suchst du mich (tastend)' statt تَقْتَنِصْنِي.

48. =. ۴۹. Meine Zechgenossen sind Männer mit hellstrahlendem (Antlitz), Sternen gleich; und eine Sängerin gesellt sich des Abends zu uns in einem (gestreiften) Überwurf und einem safranfarbigen Gewande darunter.

Unter بَيْنَ بُرْدٍ وَمُجْسَدِ ist nicht, wie Reckendorf, *Syntakt. Verh.*, p. 225 annimmt, ein einziges Gewand gemeint. Dieses Beispiel gehört auf p. 206 unter die Beispiele für den Gebrauch von بَيْنَ nach Verben des Verbindens. Ich erinnere nur an die Redensarten ظاهَرَ بَيْنَ ثَوْبَيْنِ (دِرْعَيْنِ, نَعْلَيْنِ) ‚übereinander anziehen'. Dieselbe Konstruktion bei طارَقَ und طابَقَ. Darum ist unter den Erklärungen von Z. nur die richtig: لَبِسَتْ مُجْسَدًا وَضاعَفَتْ (فَوْقَهُ) بُرْدًا, während die Erklärung بُرْدًا مَرَّةً ومُجْسَدًا مَرَّةً (so auch B.) falsch ist. — Die Ansicht der arabischen Kommentatoren, die Zechgenossen seien hier in bezug auf ‚Höhe, Erhabenheit, Ansehen' (فِي عُلُوِّهِمْ) mit den Sternen verglichen, indem jene wie diese alles überragen, halte ich für irrig. Wenn auch sonst بِيضٌ in unzähligen Beispielen — wie es nicht ganz genau übersetzt wird — ‚edle Männer' vornehmer Abkunft bezeichnet, glaubte ich hier بِيض mit كَالنُّجومِ verbinden zu dürfen, wonach der Vers besagt: ihre Gesichter sind hell wie die Sterne am Himmel. Es ist klar, daß die Unterscheidung zwischen den als minderwertig betrachteten schwarzen abyssinischen Sklaven und den, wenn auch nicht weißen, so doch helleren, freien und von hohem nationalen Stolze erfüllten Arabern zu der Bezeichnung derselben als بِيض geführt hat. So heißt es Huḏ. 33, 2: ‚haltet ihr mich etwa für einen schwärzlichen Mann (جُونِيًّ)?' und Bânat Suʿâd 56 werden الزُّهْرُ ‚die Weißglänzenden' den السُّودُ التَّنابِيلُ ‚den Schwarzen, Zwerghaften', die selbstbewußten, tapferen Männer den schwächlichen Feiglingen gegenübergestellt. Doch beschränkt sich diese Bezeichnung nicht auf das männliche Geschlecht; vgl. Nâb. 6, 3 (Dér.): لَيْسَتْ مِنَ السُّودِ أَعْقابًا ‚sie erscheint nicht als zu den Weibern mit schwarzen Fersen gehörig . . .'. So sagt auch Doughty, *Travels* I, 102: ‚So dark a colour is not well seen by the Arabs. . . . They think it resembles the ignoble blood of slave races. . . . The wicked man's heart is accounted black قلب الأسود. The Arabs say of an unspotted human life قَلْبه أَبْيَض, white is his heart.' So dient also ‚weiß' zur Bezeichnung alles Edlen, Vornehmen, Guten, ‚schwarz' zu der alles Niedrigen, Verächtlichen, Schlechten. Demgemäß ist weiterhin ‚weiß' gleichbedeutend mit ‚schön', und so dürfte wohl das überaus häufige

Epitheton بيض (beziehungsweise بَيْضاء) bei schönen Frauen den hellen, reinen Teint derselben bedeuten. So werden Frauen auch heute noch als بيض besungen; vgl. z. B. H. M. Huxley: Syrian Songs, Proverbs and Stories, *JAOS.*, vol. xxiii, p. 191. — Das häßliche Weib wird سَوْداء genannt: Hud. 203, 8; ibid. 207, 5. — Daneben hat sich ابيض wohl unabhängig von der aus dem Gegensatze zwischen hellfarbigen Arabern und schwarzen Sklaven entstandenen Bedeutung ‚edel' zu der Bedeutung ‚hellglänzend, leuchtend, strahlend' entwickelt, da der Gegensatz zwischen weiß und schwarz nicht besser verdeutlicht werden kann, als durch den Kontrast zwischen dem durch die strahlende Sonne erhellten Tag und der finsteren Nacht.[1] Und so mag wohl auch بَيْضاء und بيض الوجوه zuweilen ‚glänzend' bedeuten. So heißt es Ḥâriṯ. Mo. 24: بَيَّضَتْ بِعُيونِ النَّاسِ ‚sie haben die Augen der Leute geblendet.' Denn von glänzenden Gesichtern und leuchtender, das Dunkel erhellender Erscheinung ist öfters die Rede: vgl. Nöldeke, *Beitr.*, p. 46: الوُجُوهُ دَنانِيرُ ‚die Gesichter [glänzen] gleich Golddenaren'; Ḏur-Rumma (Mâ bâlu) 11 (von der Schönen): بَرّاقَةُ الجِيدِ واللَّبّاتِ واضِحَةٌ ‚leuchtend an Nacken und Brüsten, eine strahlende'; Quṭâmî 3, 4 (vom Körper der Schönen): صَفائِحُ فِضَّةٍ eigentl. ‚Silberplatten', gemeint ist die silberglänzende Haut; Hud. 79, 2 ‚erleuchtet' der Held ‚die Nacht gleich dem schimmernden (glänzenden) Monde'; Nâb. (Dérenb.) 26, 5: تَرائِبُ كَجَمْرِ النّارِ ‚ihre Brust gleicht den [glühenden] Kohlen eines [in der Dunkelheit] auftauchenden Feuers'. Vergleiche mit den Sternen, der Sonne, dem Mond, z. B. Lab. viii, 9: أَخ كَضَوءِ الكَوْكَبِ; Ḥam. 595, 2: بَيْضاءُ كَأَنَّها قَمَرُ; Ḥam. 109, 4: وَجَدتَّنِي كالشَّمْسِ; Hud. 215, 3: فَتَلْتُمْ نُجوما. — Schließlich ist das Weißsein des Antlitzes, sein Glänzen, ein Zeichen der Freude;[2] vgl. Hud. 175, 5:

---

[1] Vgl. das latein. *candidus*; ferner sanskr. *çveta* ‚weiß', pers. سپید (‚weiß, glänzend'), arm. *սպիտակ* ‚weiß', im Slavischen nur in der Bedeutung ‚glänzen' (*światło* ‚Licht', *świecić* ‚leuchten, strahlen'); vgl. auch Klagelieder 4, 7: צַחוּ מֵחָלָב ‚sie waren reiner als Milch', während צָחַח im Neuhebräischen ‚hell sein', im Aram. צְחַח ‚glänzen' bedeutet. — Sehr häufig werden die hellglänzenden, flammenden Schwerter بيض genannt.

[2] Doughty, *Travels* ii, 347 berichtet: ‚The white is to their sense light and cheerfulness and black is balefulness. „A white day to thee!" is said for good-

وَبَيَّضتُ أَوْجُهَا ‚ich machte ihre Gesichter erglänzen (aufleuchten)‘ (sc. vor Freude darüber, daß ich . . . die langersehnte Blutrache ermöglichte). Vgl. auch noch Sûre 3, 102: يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجوهٌ. Auch vor Schande und Schmach werden die Gesichter schwarz: Ḥam. 362, 2: كَأَنَّهُمُ أَوْجُهُهُمْ مِنَ العارِ. — Vgl. noch die bekannte Stelle Psalm 104, 15: וְיַיִן יְשַׂמַּח לְבַב־אֱנוֹשׁ לְהַצְהִיל פָּנִים מִשָּׁמֶן. — Ein charakteristisches Beispiel für die gelegentliche Sachunkenntnis der arabischen Philologen ist die in den Kommentaren enthaltene naive Bemerkung, die Sängerin heiße قَيْنَةٌ, weil sie zur Begleitung ihres Gesanges mit den Händen ein Instrument bearbeitet, also gewissermaßen eine Handwerkerin ist!

49. =. ٥٠. Weit ist der Saum an ihres Kleides Busen, und freundlich gewährt sie, daß die Zechgenossen sie betasten, (und) zart (fühlt sich) der entblößte Körper (an).

Unter جَسّ ist hier natürlich das Betasten des Körpers gemeint, und es sind wohl recht philiströse Gründe, welche einen arabischen Erklärer zu der gezwungenen Auslegung bewogen haben, جَسّ sei hier soviel wie ‚verlangen‘, und der Sinn: die Sängerin gewährt den Zechgenossen jeden Wunsch, i. e. sie singt, was immer sie wollen. T. und A. zitieren einen Vers al-ʾAʿšâs ähnlichen Inhaltes: لِجَسّ النَّدامَى في يَدِ الدِّرْعِ مَفْتَقُ, nach T. ein Einschnitt im Frauenhemd, der vom Ärmel bis zur Achselhöhle reicht. Deshalb scheint mir auch قِطابٌ (eigentl. jene Stelle, an der der Busen des Kleides zusammenschließt oder zusammengezogen ist) nicht ‚inferior pars sinus‘ zu sein, sondern der obere Saum. — Bemerkenswert ist der Unterschied zwischen der Schilderung der geliebten freien Araberin und der Sängerin, die zugleich Sklavin ist, ein Unterschied, der auf die Stellung des Weibes im alten Arabien deutliches Licht wirft. Die Sängerin, deren körperliche Vorzüge allerdings auch besungen werden, erscheinen im übrigen als feile Dirnen, die dazu da sind, jedem zu willfahren, zur Unterhaltung herumvagierender Gesellen zu dienen

morrow in the border countries. Syrian Moslems use to whiten their clay sepulchres.‘

und sich die allerausgelassensten Scherze gefallen zu lassen. Allerdings werden auch die körperlichen Reize der schönen Araberinnen (z. B. D̲ur-Rumma [Mâ bâlu] 11 ff., 16) in der indiskretesten Weise geschildert; doch wird diesen mehr Hochachtung entgegengebracht, man geht mit ihnen zarter um und spricht auch ehrerbietiger und mit mehr Rücksicht auf das Schamgefühl; vgl. ʿAmr. Mo. 15: ‚Und eine Brust gleich einem Elfenbeinbüchschen, weich, sicher (eigentl. ‚keusch, unberührt') vor den Händen der Betaster' (حَصانًا مِنْ أَكُفِّ اللَّامِسِينَ); Hud̲. 95, 9 ضَنِينَة بِأَسرارِها ‚zurückhaltend (eigentl. kargend) mit ihren verborgenen Reizen', d. h. sie nicht preisgebend; Hud̲. 148, 4 حَصانٌ بِشَكْرِها ‚keusch mit ihrer Scham'; Nâb. (Derenb.) 5, 16 والمُحْصَنات ‚die Abgeschlossenen, Keuschen'; ibid. 18 شُمُسٌ مَوانِعُ كُلِّ لَيْلَةِ حُرَّةٍ ‚spröde (eigentl. störrisch) und streng bewahrend (verteidigend) jede Nacht in Reinheit'; Hud̲. 95, 12: ‚die sich nie gekümmert um die lärmende Tändler-(Freier)schar' (aber doch V. 14 dem Dichter ihre Gunst schenkt, während ihr Gatte schläft!). Keuschheit hochgehalten Hud̲. 107, 29: فَلَسْتُ لِحاصِنٍ إِنْ لَمْ . . . ‚ich will nicht Sohn einer Keuschen sein, wenn nicht . . .'. Ein merkwürdiges Beispiel von Zartgefühl gibt ʿUrwa 15, 7: ‚wenn die Winde das Haus meiner Nachbarinnen umwerfen, so sehe ich weg' (sc. um ihre Schamhaftigkeit nicht zu verletzen). — جَيْبٌ ist nicht nur die Stelle des Kleides, die den Busen umgibt, sondern auch die Brust selbst, so ʿUrwa 9, 3; ähnlich صَدْرٌ (sonst nur ‚Brust') ʿUrwa 24, 3: ‚der Busen des Kleides' (den die Frau aufreißt). — بَضَّةُ المُتَجَرَّدِ Nâb. 7, 13. — Sel. übersetzt diesmal die Lesart T.'s رَقِيقَةٌ بِجَسِّ ‚son corps est doux aux attouchements', obwohl in diesem Falle die Lesart A.'s entschieden die bessere ist (beachte auch رَفَقَ بِ ‚gütig, mild, freundlich gegen jemanden sein'). Man darf doch nicht annehmen, daß er (da er hier ausnahmsweise keine Varianten angibt) die Lesart A.'s so übersetzt hat, was natürlich ganz falsch wäre. In der Tat scheint Sel. die Lesart رَقِيقَة nicht gekannt zu haben, zumal er (was ihm schon Nöldeke *ZDMG.* 56, 162 zum Vorwurf gemacht hat) T. überhaupt nicht benützt hat. Von den bei Sel. zitierten Stellen, in denen der Vers vorkommt, hat Ḫiz. ɪɪ, 203 رَفِيقَة, Tâǧ. ɪ, 434 رَفِيعَة und nur

Lis. ii, 175 رَقِيقَةٌ; die nichtzitierten: Ǧamhara, Arnold, Vullers, Reiske und B. haben sämtlich رَفِيقَةٌ.

50. =. ٥٠. Wenn wir sagen: ‚Laß uns hören (ein Lied)', so ist sie uns dazu bereit, mit ihrer (gemächlichen) Gefälligkeit, (müde) blinzelnden Auges; und (ihre Stimme) strengt sie nicht an.

Die Lesart مَطْرُوفَةٌ scheint besser zu sein als مَطْرُوقَةٌ ‚schlaff', die wohl dem folgenden لَمْ تَشَدَّدِ (‚sie strengt sich nicht an', ist also müde, abgespannt) ihr Dasein verdankt. مَطْرُوفَةٌ ist dann aber nicht in der ebenfalls angegebenen Bedeutung ‚whose eye the love of men has smitten, so that the raises her eye and looks at every one that looks at her' zu nehmen, da die Sängerin es nicht mehr nötig hat, durch kokette Blicke die Männer herauszufordern. Am besten wird مَطْرُوفَةٌ wohl auf den müden Blick der Sängerin bezogen, die den ausgelassenen Zechern zu Willen ist, selbst willenlos, langsam in ihren Bewegungen (رِسْل[1]), während des Singens die Augen bald schließend, bald öffnend (طَرْف), ohne sich im Gesange anzustrengen. Vgl. Lab. xli, 40: قَدْ أُعِيدَتْ وأَسْمَحَتْ إذا آحْتُثَّتْ ‚die zur Wiederholung (des Gesanges) aufgefordert, bereitwillig wiederholen'. — Wie die Sängerin durch أَسْمِعِينا zum Singen aufgefordert wird, so heißen die Sängerinnen auch مُسْمِعَاتٌ Lab. xviii, 15 und xli, 38; al-'A'šâ, Kâmil 293; Ḥam. 562, 6: وَفِينا مُسْمِعاتٌ.[2] — Lab. xli, 40 singen die Sängerinnen mit heiserer Stimme (بُحٌّ), wechselweise (يُجَاوِبْنَ). — Auch die Zecher singen, doch mag der Gesang dieser berauschten Gesellen nicht sehr kunstvoll gewesen sein 'Ant. Mo. 18: الشارِبِ المُتَرَنِّمِ; Imrlq. 4, 21 تَغَرُّدَ مِرِّيحِ النَّدامَى المُطَرِّبِ ‚wie der Gesang des sehr ausgelassenen (bei Slane ii, 17 مَيَّاحِ ‚eines schwankenden'), spielenden

[1] رِسْلٌ vereinigt in sich die Begriffe a) Langsamkeit, Ruhe, Gemächlichkeit, b) gütige Zuvorkommenheit, mit Sanftmut gepaarte Gefälligkeit. Gemeint ist also: Sie erfüllt unseren Wunsch zwar ohne Sträuben, gefällig, aber mit apathischer Gemächlichkeit. رِسْلٌ hier auf die Stimme zu beziehen (Sel. ‚d'une voix grave'), ist wohl unnötig. Vgl. Huḏ. 260, 28: عَلَى رِسْلِهِ ‚gelassene Ruhe' (des Schicksals).

[2] سَمَاعٌ ‚Gesang', in einem im Kommentar zu Ḥam. 68, 1 zitierten Verse.

Zechgenossen'; Lab. XVII, 37: تَبَكِّي شارِبِ ,das weinerliche Singen eines Trinkers'.

[٥٣. Wenn sie (die Töne) in ihrer Stimme wiederholt, so hieltest du ihre Stimme für einander antwortende (Klagelaute) von Kamelmüttern wegen eines zur Frühlingszeit geborenen, umgekommenen Jungen.]

Ist auch رَجَّعَ nicht ein kunstvolles ‚Trillern' (ABEL), so bezeichnet es doch gewiß Ähnliches und zwar die rasche monotone Wiederholung eines und desselben Tones. Demgemäß wird es gebraucht: vom Glucksen der Tauben (so in einem Verse des Ḏur-Rumma, Lisân XIV, 215: الهَدِيلُ المُرَجَّعُ), von den gurgelnden Tönen, die das Kamel ausstößt und dem Schwirren der Bogensehne. So heißt es bei Mutammim b. Nuwaira, NÖLD., *Beitr.*, p. 103, V. 43 von einer klagenden Kamelin: إذا شارِفٌ مِنْهُنَّ قامَتْ فَرَجَّعَتْ, wo رَجَّعَ wohl nicht bloß ‚laut schreien' (NÖLDEKE) bedeutet. Daß bei تَرْجِيع an das dem Wiehern und anderen Tierstimmen charakteristische Wiederholen eines Tones zu denken ist, zeigt auch der Vergleich des Gesanges einer Sängerin mit dem Summen der Fliegen. Vgl. JACOB, *Beduinenleben* 103. Auch das Flötenspiel der Zecher wird mit dem Wiehern eines Rosses verglichen. Vgl. ibid. 104. — Vgl. auch al-'A'šâ Mo. (LYALL) 30: إذا تُرَجِّعُ فِيهِ القَيْنَةُ ,wenn zu ihrer (der Harfe oder Kastagnetten: الصَّنْج) Begleitung die Sängerin (die Töne) wiederholt'. — JACOB (*Stud.* II, 90) bereitete dieser Vers Schwierigkeiten, weil hier seltsamer Weise ‚viele Mütter um ein Füllen klagen sollen'. Doch handelt es sich natürlich um mehrere ihrer Füllen beraubte Kamelmütter, von denen jede wegen ihres Jungen Klagelaute ausstößt, denen in ihrer Aufeinanderfolge (تَجاوُب) der Gesang der Sängerin gleicht. Hiebei bildet nicht der klagende Ton, sondern das تَرْجِيع das Tertium comparationis. — Warum رَدٍ ‚précipité du haut d'un rocher' (SEL.) bedeuten soll, ist nicht einzusehen. Es liegt doch viel näher an ein von wilden Tieren zerrissenes Füllen zu denken. Vgl. Mutammim b. Nuwaira (NÖLDEKE, *Beiträge*, p. 102, V. 41):

فَما وَجْدُ أَظْآرٍ ثَلاثٍ رَوائِمٍ * رَأَيْنَ مَجَرًّا مِنْ حُوارٍ وَمَعْرَكا

,der Schmerz dreier zärtlicher Kamelmütter, die sahen, wie ihr Junges (= das Junge einer jeden von ihnen) fortgeschleppt und zerrissen wurde' (sc. von wilden Tieren).

51. =. ٥٣. Und kein Ende nimmt mein Trinken der Mengen Weines und mein Vergnügen, und unaufhörlich kaufe ich und gebe verschwenderisch hin mein neuerworbenes und altererbtes Gut,

Es gilt als rühmlich, im Rausch sein ganzes Vermögen zu verprassen. Ṭar. 5, 42 z. B. werden الشَّوْلُ وَالكوم البُكْر ,die trächtigen und hochhöckerigen jungen Kamele gegen Wein eingetauscht'. Lab. xii, 20: وَأُرْبِحُ التَّجْرَ إنْ عَزَّتْ فِضالُهُمْ ,und ich lasse die Kaufleute verdienen, wenn ihre Weinreste teuer geworden sind.' Vgl. Ḥam. 561, 3 ff. — Hingegen ist das Sparen eines freien Mannes nicht würdig. Vgl. Ḥam. 67, 2: ,Aufsparen müßte ich mein Gut und von dem Hohen mich entfernen, und müßte finsteren (düsteren) Angesichtes meinen Gästen begegnen, zöge ich nicht aus gegen einen Kriegshelden . . .'; ʿAnt. Mo. 40: ,und wenn ich trinke, richte ich mein Vermögen zugrunde, während meine Ehre mir reichlich verbleibt und unversehrt.'

52. =. ٥٤. bis daß die ganze Sippschaft sich von mir fernhält, und ich vereinsamt bin, so wie man das (durch die Räude) gedemütigte Kamel isoliert.

Der zweite Halbvers wird auch zitiert bei Ibn Doreid, Ištiqâq 7. — Das räudige Kamel wird isoliert, damit es die anderen Tiere der Herde nicht anstecke; vgl. Aus b. Ḥaǧ. 12, 9. 10; Ḥam. 255, 1 (,du wirst entfernt, so wie man von der Herde das räudige Kamel entfernt'); Ḥam. 519, 4 (,Ein Vetter, den seine Verwandten verlassen haben, als wäre er — infolge seines Unglückes — ein aussätziges, pechbestrichenes Kamel'); Nâb. 3, 8: مُطْلِيٌّ بِهِ القارُ; räudige Kamele werden auch kauterisiert (كوى): Nâb. 17, 25. — Das Kamel fügt sich geduldig dem Bestreichen mit Pech: Ḥam. 711, 2: ,wie sich die aussätzigen Kamele dem Pechbestreicher fügen (demütig unterwerfen).'

— Sel. hat wieder seinen Kommentator mißverstanden, wenn er sagt: المُعَبَّد signifie ici ,le chameau galeux', cela vient de ce qu'il est enduit de goudron et sa peau est glissante, semblable à un chemin frayé. Denn mit den Worten: والمُعَبَّدُ المُذَلَّل بِالقَطْرانِ كالطَّريقِ المُعَبَّدِ المَوْطُوء will A. durchaus nicht die Glätte als Vergleichspunkt zwischen dem Wege und dem Fell der Kamelin bezeichnen. Vielmehr meint er: wie der Weg (so V. 13) als مُعَبّد bezeichnet wird, wenn er viel gestampft und oft getreten wurde, weil er dadurch gewissermaßen gedemütigt (مُذَلَّل) ist, so ist auch das aussätzige Kamel, das von der Herde abgesondert, sich geduldig das Bestreichen mit Pech gefallen läßt, مُعَبَّد oder مُذَلَّل. A. will also sagen, daß in beiden Fällen مُعَبّد gleich مُذَلَّل ist. Diese Erklärung, nach welcher (gewiß mit Recht) der gestampfte Boden und das mit Pech bestrichene Kamel als leidend und duldend aufgefaßt werden, ist in allen Wörterbüchern enthalten. So auch Ibn Doreid, Ištiq. p. 7. Vgl. Lane: مُعَبَّد ,rendered submissive'. Und zwar kann man مُعَبَّد entweder auf die Krankheit beziehen (,rendered submissive by the mange, or scab') oder auf das geduldige Sichbestreichenlassen.

53. =. ٥٥. (Und doch) sehe ich, daß mich weder jene mißachten, denen nur der nackte Boden (eigentl. Staub) gehört, noch auch die Besitzer dieses weitgespannten Lederzeltes dort.

Der Dichter will sagen: ,Während meine eigenen Verwandten, weil ihnen mein ungebundenes Leben nicht behagt, mich verlassen, bin ich doch sonst allgemein geachtet bei Arm und Reich'.

54. =. ٥٦. He! du da, der mich schilt, daß ich im Schlachtgetöse verweile, und daß ich bei Vergnügungen zugegen bin: kannst du mir wohl ewiges Leben gewähren?

Zu dem Variantenverzeichnis bei Sel. ist hinzuzufügen, daß T. (für الزَّاجِرِي bei A.) اللَّائِمي liest, im Kommentar die Variante ألا أيُّها اللاحِيَّ (so auch Ibn Qutaiba 93, 18) überliefert, B. im Vers الزَّاجِري, im Kommentar als Variante اللّائمي. — Häufig werden die Dichter

wegen ihres ruhelosen Umherziehens in der Wüste und ihrer Raubzüge getadelt, so 'Urwa von seiner Geliebten, die ihm Vorwürfe darüber macht, daß er nicht ruhig bei ihr sitze und für sein Hauswesen sorge. Vgl. 'Urwa 3, 8 ff.; 4, 1. — Ḥam. 44, 3: فَما نَيْلُ الخُلودِ بِمُسْتَطاعِ ‚ist ja doch die Erlangung ewigen Lebens nicht möglich.'

55. =. ٥٧. Doch wenn du mein Todesgeschick nicht abzuwenden vermagst, so lass' mich: ich will ihm zuvorkommen mit dem, was (noch) in meinem Besitze ist.

56. =. ٥٨. Gäbe es also nicht ihrer drei Arten von (wahrem) Leben für den (edlen) Mann, bei deinem Glück! dann kümmerte ich mich gar nicht darum, wann meine Krankenbesucher erscheinen.

Zu ergänzen ist: da es aber solche drei Arten wahren Lebens gibt, muß ich an die Stunde denken, in der die Krankenbesucher sich bei mir einfinden werden, und will darum die Zeit bis dahin dazu benützen, dieses Leben zu genießen. — Vgl. zu diesem und den folgenden Versen folgende Stellen im Dîwân des Imrulqais, die die gleiche überschäumende Lebensfreude, den gleichstarken und wohl auch echten Drang atmen, das Leben ganz auszukosten. 52, 42:

كَأَنِّيَ لَمْ أَرْكَبْ جَوادًا لِلَــذَّةٍ * وَلَمْ أَتَبَطَّنْ كاعِبًا ذاتَ خَلْخالِ
وَلَمْ أَسْبَأِ الزِّقَّ الرَّوِيَّ وَلَمْ أَقُلْ * لِخَيْلِيَ كُرِّي كَرَّةً بَعْدَ إِجْفالِ

‚Als hätte ich nie einen trefflichen Renner geritten zur Lust, und nie der Liebe gepflegt mit einem Mädchen mit schwellendem Busen und Beinspangen,'

‚Und nie eingetauscht den durstlöschenden Weinschlauch und nie zugerufen meiner Reiterschar: Wendet euch, nachdem ihr (scheinbar) geflohen, wieder zum Angriff (gegen den Feind)!'

Ferner Imrlq. 36, 1 ff. غَيْرَ أَنَّنِي * أُراقِبُ خَلّاتٍ مِنَ العَيْشِ أَرْبَعا ‚nur daß ich auf vier Arten (Eigenheiten) des Lebens achte'. ‚Und zu ihnen gehört (فَمِنْهُنَّ) . . .' Und der Dichter zählt auf: Zechgenossen und ein voller Schlauch schäumenden Weines; Rossetummeln; Kamelritt

in finsterer Nacht nach fernen Gegenden hin; Genuß eines wohlduftenden, zarten Weibes. — Vgl. bei Ibn Qutaiba (DE GOEJE) 93, 9 vier Verse des Dichters عبد الله بن نُهيك بن اساف الأنصارى, von denen der erste bis auf das Reimwort رامِسُ (‚Totengräber‘) mit unserem Verse identisch ist, während die übrigen (unter denen 2 a فَمِنهُنَّ سَبْقِي العاذِلاتِ بِشَرْبَةٍ lautet, vgl. V. 57) ähnlichen Inhalt haben: ‚Mädchen mit schwellenden Busen zu entkleiden . . .,‘ und ‚einem trefflichen Renner den Zügel hinter die Ohren zu legen‘. Diese Verse sind deutliche Nachahmungen. — Ibn Qutaiba 93, 4 ist auch unser Vers zitiert.

57. =. ٥٩. Und dazu gehört: daß ich den Tadlerinnen zuvorkomme mit einem Trunk dunkelroten Weines, der aufschäumt, wenn man auf ihn noch Wasser gießt.

عَلا بِ heißt eigentlich nicht ‚mischen‘, sondern nur ‚etwas um (durch) eine andere Sache erhöhen‘, dadurch, daß man diese auf jene legt; so auch ʿUrwa 7, 7: مِنَ الماء نَعْلوهُ بِآخَرَ ‚Wasser, das wir um anderes erhöhen‘ = ‚zu welchem wir anderes oben nachfüllen‘.

58. =. ٦٠. Und daß ich, wenn der Schutzbedürftige ruft, wende (ein Roß) mit schöngekrümmten Schenkeln, gleich dem Wolf im Ġaḍâ-Gebüsch, den du aufscheuchst, während er zur Tränke geht.

مُضافٌ ist einer, der gezwungen ist, Gastfreundschaft in Anspruch zu nehmen, Unterkunft zu suchen, so Huḏ. 116, 10; vgl. Maʿn b. Aus I, 41 يُجِيبُ المُسْتَضافَ. Die Übersetzung ABELS ‚erschreckt‘ ist unzutreffend. — كَرَّ bedeutet ‚nach nur scheinbarer Flucht plötzlich zum Angriff Kehrt machen, um den Feind zu überraschen‘. Es ist also nicht ein bloßes Herbeieilen, demnach die Übersetzung SEL.'s ‚que j'accoure . . . en pressant mon cheval . . .‘ nicht richtig. Der Vers besagt: So schnell,[1] wie der zur Tränke gehende (also durstige)

[1] نَبَّهْتَهُ المُتَوَرِّدِ macht es ganz zweifellos, daß das Tertium comparationis die Schnelligkeit ist, was JACOB, *Studien* I, 33 bezweifelt. Sonst wären diese beiden Worte gänzlich überflüssig.

Wolf, wenn er aufgescheucht und gereizt wird, sich umwendet, um sich auf den Unvorsichtigen, der ihn gestört hat, zu stürzen, wende ich mein Roß um und demjenigen zu, der mich um Schutz bittet. Vgl. Imrlq. 30, 6: فَيا رُبَّ مَكْروبٍ كَرَرْتُ وَراءَهُ ‚Und wie viele Betrübte gab es doch, nach denen ich mich umwandte'. Ḥam. 73, 1: أَكُرُّ عَلَيْهِمْ دَعْلَجًا ‚Ich wende gegen sie zum plötzlichen Angriff mein Roß D.'; Aus b. Ḥaǧ. 12, 24: vom fliehenden Wildstier, der sich plötzlich gegen seine Verfolger zum Angriff wendet; Imrlq. Mo. (Lyall) 54: مِكَرٍّ ein zu solch einem plötzlichen Kehrtmachen und Angriff geeignetes Roß. — Über den Wolf vergleiche die Ausführungen Nöldekes zu Lab. Mo. 38. — مُحَنَّب ‚Roß mit schöngekrümmten Schenkeln' auch Imrlq. 4, 23. — Wird auch die Gastfreundschaft hochgehalten, so wird doch andererseits derjenige getadelt, der sich immer nur von anderen aushalten läßt und aus dem Betteln einen Beruf macht. So bei 'Urwa an vielen Stellen seines Dîwâns; vgl. dort 3, 13 ff., wo der Arme getadelt wird, der sich überall bewirten läßt und sich infolge seiner Armut dazu hergibt, den Weibern des Stammes Dienste zu leisten. Derjenige, der darauf angewiesen ist, die Gastfreundschaft anderer in Anspruch zu nehmen, soll sich nicht seiner Manneswürde begeben; vgl. 29, 2. 4: ‚und werde ich arm, so sieht man mich doch nicht demütig einem Reichen gegenüber . . . Nein, nicht will ich meinem Genossen in seinem Wohlstand schmeicheln . . .'

59. =. ٩١. Und daß ich den dunklen Regentag — während der Regen (sc. ob seiner Heftigkeit) Staunen erweckt — mir mit einer jugendfrischen Schönen unter dem von Pfeilern gestützten Zelte verkürze.

Sel. übersetzt: ‚Que j'abrège les jours nébuleux, en dépit de leur charme . . .' Zunächst sind nicht die nebeligen Tage, sondern der Regen مُعْجِب. Ferner zeigt وَتَقْصِيرُ يَوْمٍ ‚das Verkürzen des Tages (= Bannen der Langweile)', daß hier nicht der ‚Reiz' des Regengußes bewundert wird, und daß وَالدَّجْنُ nicht konzessiv zu fassen ist. Der Sinn des Verses ist: Es ist finster und regnet — und es ist zum Staunen, wie heftig es regnet —; und da ich meiner

gewohnten Beschäftigung nicht nachgehen kann, vertreibe ich mir die Langweile mit einer Schönen im Zelte. Also nicht ‚trotz des Reizes‘ dieses Regentages, sondern gerade wegen der erstaunlichen Heftigkeit des Regens bleibt der Dichter im Zelte. — Als Ergänzung zu SEL.'s Variantenverzeichnis sei bemerkt, daß Kâmil 759, 3 im zweiten Halbvers بِبَهْكَنَةٍ تَحْتَ الطِّرافِ المُمَدَّدِ hat; Ibn Qutaiba 93, 7 بِبَهْكَنَةٍ تَحْتَ الخِباءِ المُعَمَّدِ; B. und T. بِبَهكنةٍ تَحْتَ الطِّرافِ المُعَمَّدِ. Bei SEL. finde ich im Text zwar المُعَمَّد, im Kommentar des A. dagegen المُمَدَّد mit der dazu passenden Erklärung المَشْدُود بِأَطْناب. Die Oxforder Handschrift des A. hat im Text und Kommentar المُمَدَّد. — بِبَهْكَنَةٍ ‚jugendstrotzend‘, das öfters als Epitheton der Schönen vorkommt (so al-'A'šâ Mo. [LYALL] 8; Quṭâmî 2, 3), ist der anderen Lesart بِهَيْكَلَةٍ ‚groß und stark‘ vorzuziehen, das z. B. Imrlq. 52, 44; 65, 11 vom Pferde vorkommt. — Vgl. يَوْمَ دَجْنٍ Imrlq. 52, 34: ‚und in ein Zelt von Jungfrauen trete ich an regnerischen Tagen ein‘; Lab. Mo. 5 مُدْجِنٍ ‚finster‘ (Regenwolke); Lab. XIII, 17: لَيْلَةٌ مِدْجانٌ ‚finstere, regnerische Nacht‘; Lab. XVI, 35 دواجِنُ (Wolken; wohl nicht wie HUBER: ‚lange weilend‘, sondern ‚finster, regnerisch‘); Huḏ. 66, 5 داجِن ‚bewölkt, finster‘ (Tag). — Der Zeltpfeiler عِماد ist Imrlq. 4, 58 (auf der Jagd) eine rudainitische Lanze.

60. =. ٦٢. Es ist, wie wenn die Beinspangen und Armringe gehängt wären auf (Äste des) Asclepias-Baumes oder der Rizinus-Staude, die noch nicht geknickt wurden.

Es ist möglich, aber nicht notwendig, daß der Dichter hier an einen mit Schmuck als Votivgaben behängten Baum (JACOB, *Stud.* I, 33) gedacht hat. Es soll wohl vor allem gesagt sein, daß die Arme und Beine der Geliebten so zart und schlank sind, wie frische, junge Äste. — Vgl. dazu Imrlq. Mo. (ed. LYALL) 36: وَساقٍ كَأُنْبُوبِ السَّقِيِّ المُذَلَّلِ ‚und ein Schenkel gleich dem Zweig eines niedergebeugten Dattelbüschels‘; Imrlq. 52, 23: ‚. . . zog ich sie an mich, wie einen mit Zweigen versehenen Ast, einen biegsamen‘; Vergleich mit dem frischen, zarten Zweig des Bâna-Baumes (كَخُرْعوبَةِ البانَةِ) Imrlq. 19, 11. Die zarten, biegsamen Äste des Ḫ.-Baumes (غُيَّدَى خِرْوَعٍ), die herab-

hängen und sich neigen, wie der Kopf des Schlummernden, werden Huḏ. 99, 30 genannt. — SEL. umschreibt لَمْ يُخَضَّدِ durch ‚à de superbes et flexibles branches‘, während doch nur zu übersetzen ist: ‚die nicht geknickt wurden‘, da sie noch frisch und biegsam sind.

61. =. Darum laß mich (unbehelligt): satttränken will ich mein Haupt, so lange noch Leben in ihm ist, aus Furcht, es könnte der Trunk mir zu knapp bemessen sein im Tode.

Dieser Vers fehlt bei Z. Außer den bei SEL. genannten überliefern auch T. und B. فِي الحَيَاةِ مُصَرَّدِ. Bei SEL. im Text فِي المَمَاتِ, im Kommentar dagegen فِي الحَيَاتِ. Ich ziehe die Lesart فِي المَمَاتِ vor und zwar mit Rücksicht auf die heidnische Anschauung, nach welcher auch die Toten im Grabe Durst leiden. Was der Dichter fürchtet, ist nicht die Möglichkeit, bei Lebzeiten auf ausgiebigen Genuß verzichten zu müssen,[1] seinen Durst nicht löschen zu können. An diese Möglichkeit denkt der Dichter offenbar überhaupt nicht; ihn kann, so lange er lebt, nichts vom Genießen der Welt abhalten. Wie er es schon ausgesprochen, fürchtet er nur den Augenblick, in dem die Krankenbesucher am Krankenbette erscheinen und der Tod dem Genießen ein jähes Ende bereitet. Da ist es denn fraglich, ob seinem Grabe die nötige Feuchtigkeit zuteil werden wird, und deshalb will er die Spanne Zeit, die ihm noch zur Verfügung steht, ausnützen, um sich satt zu trinken. — Vgl. Ḥam. 541, 5:

فَيا رَبِّ إِنْ أَهْلِكْ ولَمْ تُرْوِ هامَتِـــي * بِلَيْلَى أَمُتْ لا قَبْرَ أَعْطَشُ مِنْ قَبْرِي

‚O, mein Herr! Gehe ich zugrunde, und du tränkst mein Haupt nicht satt, so sterbe ich durch Laila, und kein Grab ist durstiger als meines.‘ (Also Liebesdurst auch noch im Grabe. — FREYTAG falsch!). Der Ausdruck ‚das Haupt tränken‘ rührt wohl daher, daß der Durst sich in der Kehle, der Rausch im Kopfe fühlbar macht. Vgl. Quṭâmî 4, 13: وَٱسْتَدارَتْ بِهامِنا ‚und es dreht sich in unseren Köpfen (da wir vom Weine berauscht sind)‘. Daß der Kopf als Sitz des Durstes angesehen

[1] Es beweist natürlich nichts dagegen, wenn Nâb. 17, 33 dem König Noʿmân b. Munḏir wünscht: وَتُسْقَى إِذا ما شِئْتَ غَيْرَ مُصَرَّدِ ‚und du mögest, wann immer du es willst, mit einem nie verminderten Trunke getränkt werden.‘

wurde, zeigt auch die Vorstellung, nach welcher der Totenvogel aus dem Haupte des noch ungerächten Erschlagenen hervorkommt. Es dürfte wohl nicht umgekehrt erst dieser Glaube dazu geführt haben, den Sitz des Durstes im Kopfe zu suchen.

62. =. ٦٣. Der Edle trinkt, so lange er lebt, sich satt; sind wir einst tot, so wirst du (ohnehin) gewiß erfahren, welcher unserer Leichname der durstige ist.

Dieser Vers gehört zu den schwierigeren Versen des Gedichtes. Außer den bei SEL. (in den ‚Notes') Genannten liest auch T. إنْ مِتْنا غدًا أَيّنا الصَّدِي und erwähnt als Var. إنْ مُتْنا صَدًى. B. liest صدى ايّنا الصدي. — غَدًا scheint mir keinen guten Sinn zu ergeben. Daß man schon am nächsten Morgen nach dem Tode erkennen werde, wer der Durstige sei, wollte der Dichter gewiß nicht betonen. Dieser Zeitraum wäre wohl auch zu kurz. Dem Dichter handelt es sich offenbar um den Gegensatz zwischen einem genußreichen Leben, in dem man seinen Durst nach Belieben stillen kann und dem Zustand nach dem Tode, in dem man dieser Möglichkeit beraubt, auf die Feuchtigkeit von außen angewiesen ist und nur zu oft Durst leiden muß. — صَدًى wurde verschieden gedeutet. Zunächst als ‚Eule' oder ‚Totenvogel'. So von SEL., der sich hier von der Autorität des A. — dieser faßt es als ‚Leichnam' — emanzipiert, bei diesem selbstständigen Gehversuch aber verunglückt. Er übersetzt: ‚Tu sauras laquelle de nos chouettes sera la plus altérée.' Vor allem kann الصَّدِي nicht superlativisch gefaßt werden, da im Arabischen nur Adjektiva mit der Bedeutung ‚gut, schlecht, vorzüglich, hervorragend' etc. in gewissen syntaktischen Verbindungen Superlativbedeutung haben können. Diese Übersetzung ist aber auch sachlich unmöglich. Die durstigen Totenvögel schreien nämlich: ‚Gebet mir zu trinken! Gebet mir zu trinken!' Wie soll man nun erkennen, welcher Totenvogel der durstigste ist, da doch der eine nicht lauter schreit als der andere? Einen ähnlichen Widersinn ergäbe die Übersetzung: ‚welcher unserer Totenvögel der durstige ist', da der Totenvogel, in den die durstige Seele sich verwandelt, ohnehin durstig ist, man also nicht

erst zu erkennen braucht, welcher unter den (durstigen) Totenvögeln durstig ist! — Demnach bleibt nur noch die Möglichkeit, صَدًى durch ‚Leichnam' (so auch die Kommentare) wiederzugeben. Dieser Vers könnte nun in Verbindung mit dem vorausgehenden zu der entschieden abzuweisenden Auffassung verleiten, als werde man nach Eintritt des Todes an den Körpern erkennen, welcher ein gesättigter (so Z. رَيَّان ‚sattgetrunken') und welcher ein durstiger sei. Dieser Gedanke an eine Aufstapelung der Flüssigkeit, von der etwa der Leichnam noch zehren könnte, ist ganz absurd. Der vorhergehende Vers besagt nicht: Ich will mich, so lange ich noch lebe, sattrinken, damit ich nach dem Tode keinen Durst leide, sondern: Nur so lange ich lebe, habe ich die Möglichkeit, mich sattzutrinken, während mir — wie ich fürchte — nach dem Tode nur zu oft ‚der Trunk zu knapp bemessen' sein könnte. Und ganz ähnlich ist auch der Sinn unseres Verses: Der rechte Mann trinkt sich während seines Lebens satt; denn sind wir einst tot, so sind wir dieser Möglichkeit beraubt, und dann wird es sich bei dem einen oder dem anderen zeigen, daß ihm im Grabe die nötige Feuchtigkeit mangelt, und daß sein Leichnam infolgedessen Durst leiden muß. Dies wird man natürlich an der Trockenheit des Grabes, an der Art seiner Vegetation erkennen oder aus dem Schrei des Totenvogels erschließen. Ich lese also mit A. صَدًى أَيِّنَا الصَّدِي (auch in T.'s Kommentar als Var.), wobei صَدًى Subjekt eines indirekten Fragesatzes ist. — Einen ganz unbefriedigenden Sinn ergibt die in T.'s Kommentar erwähnte Var. صَدًى أَيِّنَا الصَّدِي ‚sind wir vor Durst gestorben, so wirst du erkennen, wer von uns der Durstige ist'. — Zu obigen Ausführungen vergleiche den Vers des Ḥâtim aṭ-Ṭâ'î xxxi, 8:

أَماوِيَّ إِنْ يُصْبِحْ صَدايَ بِقَفْرَةٍ * مِنَ ٱلْأَرْضِ لا ماءٌ هُناكَ وَلا خَمْرُ

‚O A., wenn mein Leichnam in der (wasserlosen) Wüste ruht, und mir von der Erde kein Wasser zuteil wird und auch kein Wein'; Delectus 26, 13 und 27, 1: ‚Wenn ich sterbe, so bestatte mich am Fuße eines Weinstocks, dessen Wurzeln in der Erde meine Gebeine satttränken, und bestatte mich ja nicht in der Wüste, denn

sieh'! ich fürchte, sie, wenn ich tot bin, zu kosten'; ferner den schon zu V. 61 zitierten Vers Ḥam. 541, 5.

63. =. ٦٣. Sehe ich (doch), daß das Grab eines immer seufzenden (Knausers), der mit seiner Habe geizt, dem Grabe eines im Vergnügen ausschweifenden Verschwenders gleicht.

غَوِيٌّ ist ein ‚Müßiggänger, Taugenichts'. Vgl. Lab. I, 7 (hier offenbar ein Zechbruder, der in den Schenken umherzieht und auf Kosten anderer trinkt); Huḏ. 156, 2 غَوَيْتُ الغَيَّ ‚Ungehörigkeiten, tolle Streiche begehen' (WELLHAUSEN); Imrlq. 19, 31 الغَوِيّ der Müßiggänger, der nur Unheil stiftet; Huḏ. 75, 13 الغَوِيُّ المُبْطِلُ in verächtlichem Sinne vom Feinde: ‚der herumvagierende, der eitle Schwätzer.'

64. =. ٦٥. Du siehst zwei Haufen von Erde, auf denen beiden harte Steinplatten aus aufgeschichtetem Gestein sich befinden.

Ṭabarî, Ser. II, p. 842, wo dieser Vers zitiert ist, liest مِنْ صَفِيحٍ مُصَمَّدِ ‚aus sehr hartem Gestein'. Die Lesart مُنَضَّد (so auch B.) ist besser. Vgl. Ma'n b. Aus XI, 39: وَصاحَبْتُ فِي لَحْدِي الصَّفِيحَ المُنَضَّدَا. — Über das Bedecken der Gräber mit Steinen vgl. Lab. XL, 60: ‚. . . wenn man auf sein Grab die Steine wirft'; ibid. LIII, 15 ff.: ‚wenn du deinen Vater begräbst, so lege auf ihn Holz und Erde und harte Steinplatten (وَصَفائحًا صُمًّا), die mit ihrer Festigkeit die Falten (seines Leibes) glatt machen, damit sie die Staubkörner vom Gesicht des Mannes abhalten'; Ḥam. 392, 2 غَيَّبَتْهُ الصَّفائِحُ ‚bis ihn die Steine bedecken'; ibid. 562, 7. 8: ‚in Gruben, die unten Höhlungen haben und oben aufrechte Steinplatten'; Delectus 6, 8 ودُونِي تُرْبَةٌ وصَفائِحٌ ‚zwischen mir (und der lebenden Geliebten) Erde und Steine'; Delectus 51, 6 فِي لَحْدٍ عَلَيَّ صَفائِحِي.

65. =. ٦٦. Ich sehe, daß der Tod die Edlen erkürt, aber auch (als erlesene Beute) das wertvollste Stück aus des Gemeinen und Hartherzigen Habe erwählt.

عام bedeutet ‚nach Milch durstig sein', die VIII. Form ‚das Beste auswählen, wegnehmen', eigentlich wohl auch ‚nach etwas durstig,

begierig sein' (إِعْتَامَ ,auswählen' auch Huḏ. 109, 3). Vgl. dazu قَرِمَ ,starken Appetit nach Fleisch haben, sich heftig nach etwas sehnen'. — Imrlq. 4, 4 ist عَقِيلَةٌ ,die trefflichste' (unter den Genossinnen); Huḏ. 231, 8 عَقَائِلُ ,edle Frauen'.

66. =. ٩٧. Ich sehe, daß das Leben einem Schatze gleicht, der jede Nacht abnimmt: und was immer die Tage verringern und die Zeit, das schwindet (bald gänzlich) dahin.

Von den Lesarten أَرَى الدَّهْرَ (T. und Ibn Qutaiba 89, 18); أَرَى المالَ (A., auch Ahlw.); أَرَى العَيْشَ (Z., B. und Ṭabarî, Ser. ii, p. 842) ist wohl die letzte die beste. Denn mit الدَّهْر entsteht ein Widerspruch, da die Zeit immer nur als vernichtend, nicht aber als schwindend bezeichnet wird, und das Vermögen (المال) mit einem Schatze zu vergleichen, ist mißlich. — Der Tag und besonders die Nacht oder auch die Zeit (الدَّهْر) erscheinen häufig als feindliche, zerstörende Mächte. Hier nur einige wenige Beispiele Lab. xli, 52: تَرُدُّ عَلَيْهِمْ لَيْلَةٌ أَهْلَكَتْهُمْ ,immer wieder kam die Nacht über sie, die sie (schließlich) vernichtete'; ibid. xlii, 18 ff.: ,Die Nächte haben die Nachkommen der Familie des M. überwunden, besiegt (غَلَبَ)'; Huḏ. 77, 1: فإِنَّ الدَّهْرَ خَلَّاسٌ ,Nun so sieh'! die Zeit ist eine ununterbrochen stehlende'; Huḏ. 77, 4: ,Nicht wird als ohnmächtig die Tage (الأَيَّام) erweisen ein gefleckter Wildstier auf hochragendem Berge . . .'; Zuh. Mo. 34: ,wenn eine der Nächte mit Gewaltigem daherkommt'; Huḏ. 132, 3: (die Zeit,) ,die den Kummer nur noch vermehrt'; vgl. auch Ḥam. 117, 3: عَلَى عَضِّ الزَّمانِ ,gegen den Biß der Zeit'. — Während aber die Zeit alles vernichtet, ist sie selbst ewig. Vergleiche Zuh. 20, 2: وَلا أَرَى الدَّهْرَ فانِيــا ,während ich die Zeit nicht schwinden sehe'. Nur die Berge, die unerschütterlich dastehen, die ewigen Sterne und die gewaltigen Bauwerke, die dem Beduinen imponieren, leisten der Zeit trotzig Widerstand. So Lab. vi, 1 und in den schönen Versen Lab. xviii, 26 f.

67. =. ٩٨. Bei deinem Leben, sieh'! Der Tod gleicht, so lange er noch den Mann nicht erreicht, wahrlich dem

langen, gelockerten Strick, dessen doppeltgeschlungenes Ende am Vorderfuß (des weidenden Kameles befestigt ist).

Ich glaube hier von den Erklärungen der arabischen Kommentare abweichen zu dürfen. Nach diesen wäre nämlich يَدٌ hier die Hand des den Strick Festhaltenden (صَاحِبِ الفَرَسِ). ثِنْيَاهُ erklärt Z. durch أَنَّ طَرَفَيْهِ بِيَدِ صاحِبِهِ, was schon deshalb undenkbar ist, weil das eine Ende des Strickes sich am Fuß des Tieres befindet. Die anderen erklären: Indem er den lockeren Strick (mit dem Tiere) an sich zieht, faltet er ihn (infolge der kürzergewordenen Entfernung) zusammen, macht ihn so doppelt (إذا شاء اجْتَذَبَه وَثَنَّاهُ إِلَيْهِ). Aber nach unserem Text muß ثِنْيَاهُ für den noch lockeren (المُرْخَى) Strick gelten. Darum fasse ich hier (mit Lisân XVIII, 132) بِاليَدِ als den gefesselten Fuß des Tieres. Und wie für مُثَنَّاةُ die Bedeutung ,the doubled, or folded, part of the extremity of the زِمام' (LANE) angegeben wird, so ist ثِنْىٌ, gewiß nicht bloß ,das Ende' (طَرَف), sondern das zur Schlinge zusammengelegte (gefaltete) Ende des Strickes (vgl. LANE). Dann aber kann ثِنْيَاهُ nur das zweimal in dieser Weise gefaltete Ende, also eine Doppelschlinge bedeuten, wobei die zweite Schlinge auch die des Knotens sein könnte. Der Sinn des Verses ist also: Wenn dich auch das Todesgeschick längere Zeit nicht erreicht, so bleibst du doch ebenso in seinem Bereich, wie das mit einer Doppelschlinge am Fuße gefesselte Tier sich während der Weide am gelockerten Strick wohl einiger Freiheit seiner Bewegungen erfreut, sich aber doch in der Gewalt des Strickes befindet. Deine Bewegungsfreiheit ist eine ebenso begrenzte. Es bilden also nur diese scheinbare Freiheit und die ihr gesetzten Grenzen (Tod und Strick) den Vergleichspunkt, während an einen Vergleich des Todes mit einem Hirten, der den lockeren Strick an sich zieht (so die Kommentare), nicht gedacht zu werden braucht. SEL. gibt in den ,Notes' die Erklärung A.'s richtig wieder, bietet aber eine mit ihr unvereinbare Übersetzung: ,Lorsque la mort tarde à frapper l'homme, elle peut être comparée à une longue corde lâche, dont il (!) tient les deux bouts dans sa main.' Es ist doch klar, daß der Mann, den das Todesgeschick verfehlt, und derjenige, welcher den Strick hält, nicht

eine und dieselbe Person sein können, zumal jener auf die Gestaltung seines Schicksals nicht den geringsten Einfluß ausüben kann. — Häufig wird das Todesgeschick mit Stricken oder Schlingen (Fallen) verglichen, in denen der Mensch gefangen wird. So z. B. Quṭâmî 12, 37: وَأَرَى المَنِيَّةَ لِلرِّجالِ حَبائِلًا شَرَكًا ‚und ich sehe, daß das Todesgeschick für die Menschen wie Schlingen, wie ein Netz des Vogelstellers ist'; Lab. XLI, 2: ‚Schlingen (حَبائِلُ), ihn zu fangen, sind ausgestreut auf seinem Weg'; Chalef 23: حِبالُ الرَّدَى ‚Fallstricke des Verderbens'. Aber das Schicksal fesselt auch sein Opfer vgl. Lab. Mo. 56: أَوْ يَرْتَبِطْ بَعْضَ النُّفوسِ حِمامُها ‚oder es fesselt eine der Seelen ihr Todesgeschick'; und besonders Huḏ. 110, 5: يُلْوِي بِهِ كُلَّ عامٍ لَيَّةً قَصَرًا ‚sie verwickelt ihn jedes Jahr, indem sie immer kürzer wickelt' (d. h. der Strick, den sie um ihn dreht, wird nach jeder Windung kürzer). — Es wäre auch möglich, daß يَدٌ hier die gefesselte Hand des vom Schicksal bisher nicht Erreichten ist. Doch erscheint mir dies weniger wahrscheinlich, in Hinblick auf die angeführten Bedeutungen von مَثْناة und ثِنَى und mit Rücksicht darauf, daß الطِّوَل المُرْخَى wohl nur den langen Strick bedeutet, an dem das Kamel weidet. Vgl. الطِّوَلُ als Variante Quṭâmî 1, 1, vom Schol. (das auch unseren Vers zitiert) erklärt als: الرَّسَنُ يُطَوَّلُ لِلدّابَّةِ لِتَرْعَى. Ähnlich طُولِيٌّ ‚ein langer Strick' als Zügel des Kameles: Ka'b b. Zuhair bei Ibn Qutaiba 63, 9.

68. =. ٦٩. Was ist also an mir, daß ich mich und meinen Vetter Mâlik (in dem Verhältnis) sehe: Nähere ich mich ihm, so meidet er mich und hält sich fern.

Über den nur scheinbar losen Zusammenhang dieses Verses mit den vorhergehenden Versen vergleiche die Begründung meiner Versordnung in der Einleitung.

69. =. ٧٠. Er tadelt und ich weiß nicht, weswegen er mich tadelt, so wie im Stamme Ḳurṭ ibn 'A'bad mich getadelt hat.

Anstatt أَدْرِي liest B. يَدْرِي.

70. =. ٧١. Und er machte mich verzweifeln an allem Guten, das ich erstrebt, als hätten wir es in eine mit einem Seitengrab versehene Gruft versenkt.

Der Sinn des Verses ist: Ich darf nicht mehr hoffen, von ihm je eine Wohltat zu empfangen. Alles, worum ich ihn bitte, ist wie begraben. — Über لَحْد ist schon von anderen wiederholt gesprochen worden; vgl. z. B. FREYTAG, Ḥam. IV. Bd., p. 25.

71. =. ٧٢. Ohne daß ich irgend etwas (Böses) gesagt hätte — außer daß ich Maʿbads Lastkamele eifrig gesucht und also nicht vernachlässigt habe.

Von den überlieferten Lesarten عَلَى غَيْرِ شَىْءٍ (A. und Z.) und عَلَى غَيْرِ ذَنْبٍ (T. und B.) ist die erste wohl ursprünglich, während die zweite eine Erklärung zu sein scheint.

72. =. ٧٣. Während ich (vielmehr) das Verwandtschaftsverhältnis nur näher brachte: Bei deinem Glücke, sieh'! Gilt es eine Angelegenheit, die große Mühe erheischt, so bin ich zur Stelle.

Die Kommentare, die قَرَّبْتُ بِالقُرْبَى durch أَدْلَلْتُ عَلَيْهِ بِالقَرابَةِ (‚ich benahm mich freundlich gegen ihn infolge der Verwandtschaft') erklären, ABEL (‚ich habe mich nahe gehalten, wie es die nahe Verwandtschaft gebot') und SEL. (‚Quant à moi, les liens de la parenté m'attachent fortement à toi') scheinen mir die Beziehung dieses und der folgenden Verse zu dem Vorhergehenden nicht richtig erkannt zu haben. Der Dichter sagte: Ich habe nichts verbrochen, was die ungerechte Behandlung seitens meines Vetters rechtfertigen könnte. Und nun fährt er fort: Ich war im Gegenteil stets bemüht, unser Verwandtschaftsverhältnis inniger, fester zu gestalten. Daß dem so ist, ersiehst du (der Dichter wendet sich nun in direkter Anrede an seinen Vetter) daraus, daß ich dir, wann immer du meiner bedarfst, in jeder Gefahr, mit Einsatz meiner ganzen Kraft beistehe. Es ist also ganz verkehrt, wenn T., Z. und SEL. مَتَى يَكُ أَمْرٌ etc., sowie die folgenden Verse als Schwur und Versicherung auffassen,

der Dichter wolle in Zukunft seinem Vetter hilfreich zur Seite stehen. — Zu قَرَّبْتُ بِالقُرْبى vgl. Maʿn b. Aus 1, 28: إذا سُمْتُهُ وَصْلَ القَرابَةِ ‚wenn ich ihm die Pflege der Verwandtschaft dringend nahelegte', und ibid. 47: لِتُدْنِيَهُ مِنّي القَرابَةُ وَالرَّحِمُ.

73. =. ٧٤. Und werde ich, wo es um Großes sich handelt, gerufen, so gehöre ich zu dessen Verteidigern, und bringen die Feinde dir Mühe, so bemühe auch ich mich.

74. =. ٧٥. Und wenn sie mit Geschimpfe deine Ehre bewerfen, so tränke ich sie mit einem Trunk aus des Todes Zisternen, noch ehe ich (ihnen) recht gedroht.

Der Tod als ‚Zisterne' und das Verursachen von Unheil als ‚Tränken' auch in folgenden Stellen: Ṭar. (Ahlw.) 5, 40: وَتَساقَى القَوْمُ كَأْسًا مُرَّةً ‚und es gaben die Leute einander einen bitteren Becher zu leeren'; Ṭar. 11, 13: إنَّنِي شَرِبْتُ أَسْوَدَ حالِكًا ‚ich trank einen schwarzen, dunklen Trank': ʿUrwa 10, 1: صَبَحْنا . . . عُلالَةَ أَرْماحٍ ‚wir tränkten des Morgens . . . mit einem wiederholten Trank von Speeren'; Nâb. 1, 17: فَهُمْ يَتَساقَوْنَ المَنِيَّةَ بَيْنَهُمْ ‚und sie geben einander das Todeslos zu trinken'; Huḏ. 16, 10: فَيَسْقِيها الزُّؤامَا ‚und er (der Jäger) tränkt sie (die Bergziegen) mit dem plötzlichen Tode'; Huḏ. 49, 6: ‚und sie wichen nicht, sondern wandten uns ihr Antlitz zu mit einem Eimer von den Eimern des Todes (سِجال المَوْت)'; Nâb. 22, 3: يَرِدونَ المَوْتَ ‚sie gehen zur Tränke des Todes'; ʿAnt. 19, 18: إنَّ المَنِيَّةَ مَنْهَلٌ لا بُدَّ أنْ أُسْقَى بِكَأْسِ المَنْهَلِ ‚der Tod ist ein Tränkplatz und ich werde — da gibt's kein Entrinnen — mit einem Becher der Tränke getränkt' und ibid. V. 21: كَأَنَّما تُسْقَى فَوارِسُها نَقِيعَ الحَنْظَلِ ‚wie wenn ihre Reiter getränkt würden mit Kolloquinthensaft (oder -Gebräu)'. Vgl. dazu Jerem. 8, 14: וַיַּשְׁקֵנוּ מֵי־רֹאשׁ; Jes. 51, 17: ‚du trankst aus der Hand Gottes אֶת־כּוֹס חֲמָתוֹ den Becher seines Grimmes'; Psal. 69, 22: יַשְׁקוּנִי חֹמֶץ ‚sie tränken mich (in meinem Durst) mit Essig'; Ezech. 23, 33: כּוֹס שַׁמָּה וּשְׁמָמָה ‚Becher des Entsetzens und der Erstarrung'.

75. =. ٧٦. (Er zürnt mir,) ohne daß ich je Unerhörtes verbrochen hätte, während doch Art eines Unerhörtes Ver-

übenden meine Verspottung ist und meine Überhäufung mit Vorwürfen und meine Verstoßung.

Möglich wäre auch die Auffassung SEL.'s: während doch meine Verspottung usw. etwas ist, was man nur einem Menschen antut, der Unerhörtes verbrochen hat. Aber mir erscheint die Beziehung von كَمُحْدِثٍ auf Mâlik besser und stärker; denn dadurch setzt sich Ṭarafa in einen Gegensatz zu seinem Vetter, indem er sagt: Ich selbst habe nichts Unerhörtes begangen, wohl aber hast du es mit den unaufhörlichen Vorwürfen, Kränkungen, Verletzungen meiner Ehre und meiner schließlichen Verstoßung getan. Auch die Lesart كَمُحْدَثٍ, also: ,während doch eine unerhörte Tat meine . . . ist', wäre möglich. — Über den Gebrauch des passiven Partizipiums der IV. Form als Infinitiv vgl. NÖLDEKE, *Zur Grammatik des klass. Arab.*, p. 19.

76. =. ٧٧. Wäre also mein Vetter ein Mann, wie er es nicht ist, so würde er meinen Kummer verscheuchen oder mir noch einen Morgen Frist gewähren.

Vgl. Ma'n b. Aus XX, 4: وَإِنْ سُؤْتَنِي يَوْمًا صَفَحْتُ إِلَى غَدٍ ,und tust du mir Unrecht eines Tages, so verzeihe ich es (gedulde mich) bis zum nächsten Morgen'. — Auch dieser Vers beweist, daß die Verse 72, 73 und 74 nicht auf die Zukunft bezügliche Versprechungen enthalten, sondern den Hinweis auf bereits vollbrachte Leistungen, durch die der Dichter sich um den Vetter verdient gemacht und Anspruch auf rücksichtsvollere Behandlung erworben hat.

77. =. ٧٨. Aber mein Vetter ist ein Mann, der mich würgt, trotz (allen) Dankes und dringender Bitte — es sei denn, ich machte mich selbst (von ihm) los.

Die Auslegung der Kommentare und die Übersetzung SEL.'s: ,mais mon cousin m'étrangle, pour me contraindre à reconnaissances et aux prières' ist wohl unrichtig, da es dem Oheim des Dichters gewiß nicht darum zu tun war, seinen flotten Neffen zur Dankbarkeit zu zwingen, noch dazu, daß er ihn inständigst bitte, denn Ṭarafa sagt selbst im übernächsten Verse (79), er sei seinem Vetter dankbar,

und V. 76 bittet er selbst um Nachsicht. Außerdem macht es ihm ja Mâlik unmöglich, ihm zu danken und zu bitten, da er den Dichter geflissentlich meidet. Mâlik ist eben über das tolle Treiben Ṭarafas ungehalten, und weder Dankesbezeugungen noch Bitten können seinen Groll beschwichtigen. Diesem Zustand will der Dichter ein Ende machen, indem er seinen Vetter gänzlich aufgibt und sich nicht mehr um ihn kümmert. Dasselbe tut Mʿan ibn Aus ɪ, 25: وبادَرْتُ مِنْهُ نأْيَ ‚darum beschleunige ich die Trennung von ihm‘. Bei مُفتَدِ braucht nicht an Lösegeld gedacht zu werden. Es ist vielmehr bildlich gebraucht und bedeutet hier einfache Lossagung. Möglich wäre auch die Lesart von al-'Aṣmaʿî مُعْتَدِ. Dann wäre der Sinn: Er ist ein Mann, der mich unablässig quält (verletzt) — wenn ich diesem unerträglichen Zustand nicht schließlich ein Ende mache und statt mit Bitten ihm feindselig entgegentrete. Ist doch (V. 78) Ungerechtigkeit von Verwandten verletzender als etc. Vgl. Maʿn b. Aus ɪ, 29 und 32 ff. Unter den Quälereien, über die Ṭarafa sich beklagt, sind jedenfalls die in V. 75 genannten Vorwürfe des Vetters, dessen Entfremdung (V. 68) und die des Dichters Herz verwundende ungerechte Behandlung (V. 78) gemeint. Daß unsere Auffassung der der Kommentatoren (مَعْناهُ يَسْأَلُنِي أَنْ أَشْكُرَهُ وَأَفْتَدِيَ مِنْهُ بِمالِي) vorzuziehen und الشُّكْر وَالتَّسْآل nicht als Demütigung zu fassen sind, zeigt auch Maʿn b. Aus ɪ, 29: وَإِنْ أَدْعُهُ لِلنِّصْفِ ‚und wenn ich ihn um Billigkeit bitte‘. Sehr matt und überdies grammatisch unmöglich (es müßte sonst nicht مُعْتَدِ, sondern مُعْتَدَ lauten) ist die Erklärung Jacobs, *Stud.* ɪɪ, 92: ‚Ich brachte ihm freundliche Gesinnung entgegen oder ich war angefeindet, d. h. es sei denn, daß er mich durch seine Feindseligkeit gereizt hatte.‘

78. =. ٧٩. Bereitet doch der Verwandten Ungerechtigkeit dem Manne heftiger brennenden Schmerz, als der Stich des scharfgeschliffenen Schwertes aus indischem Stahl.

Vgl. Imrlq. 14, 4 (gegen den Vetter): وَجُرحُ اللِّسانِ كَجُرْحِ اليَدِ ‚die Wunde, die die Zunge schlägt, ist gleich der von der Hand‘; al-Aḥdab, Farâ'id al-La'âl (Beyr. 1895) ɪ, 380 (wo auch unser Vers zitiert ist):

اشدّ مِنْ وَقْعِ الحُسامِ مَضَضا * ظُلْمُ القَرِيبِ فَآبْ عَنْهُ غَرَضَا

Rūba (ed. AHLW.) 2, 32—33: القَوْلُ . . . ماضِيهِ أَمْضَى مِنْ جِدادِ النَّشَّابْ ‚das Wort dringt tiefer ein als die spitzen Pfeile'. — Dieser Vers enthält wohl die Begründung von مُفْتَدِ, beziehungsweise مُعْتَدِ im vorhergehenden Verse.

79. =. ٨٠. So laß mich denn mit meinem angeborenen Naturel; sieh', ich bleibe dir dankbar, und machte mein Zelt auch weit entfernt, in Ḍarġads Nähe, halt.

حَلَّ بَيْتِي ist für Nomaden, die bald da, bald dort zelten, charakteristisch. Derselbe Ausdruck kommt auch in einem Verse des Quṭâmî vor, den Tibrîzî in seinem Kommentar zu Lab. Mo. 72 zitiert. — Die Lesart وَخُلْقِي (Z., T. und B.) ist besser als وَعِرْضِي (A.). — Ich betrachte diesen Vers nicht als letzten Versuch, den Vetter versöhnlich zu stimmen. Der Bruch ist vollzogene Tatsache. Der Dichter hat von Mâlik nichts mehr zu erhoffen und gibt ihn auf. Hiedurch hat aber Mâlik das Recht verwirkt, Ṭarafa wegen seiner Lebensweise, von der er nun nimmer lassen wolle, Vorwürfe zu machen. Der Dichter selbst will aber, wie fern er auch wäre, seinem Vetter keinen Groll nachtragen (vgl. Maʿn b. Aus I, 23—25). Und in den folgenden Versen gibt der Dichter dem Vetter zu verstehen, daß er durchaus nicht auf ihn angewiesen sei. Er sei ein Held, der sich nicht zu demütigen brauche, selbst imstande, sich sein Recht zu verschaffen und Feinde abzuwehren.

80. =. ٨١. Ja, wenn es mein Herr nur wollte, würde ich ein Ḳais ibn Ḫâlid, und so es nur wünschte mein Herr, würde ich ʿAmr ibn Marṯad gleich.

JACOB, *Stud.* II, 93 bezeichnet unser فَلَوْ شاءَ رَبِّي als ‚heidnisches Vorbild der muslimischen Phrase إِنْ شاءَ اللّٰه'. Ob man es nicht mit größerem Rechte als Abbild derselben betrachten könnte? In der Tat mutet mich dieser Vers schon etwas islamisch an. Wohl kommt رَبِّي ,رَبٌّ öfters als Götzen vor, aber auffallend bleibt, daß dies —

soviel ich weiß — nur in Schwüren und Beteuerungen der Fall ist,[1] während es mir mit dem ganzen Wesen eines Beduinendichters und gar eines Ṭarafa unvereinbar zu sein scheint, wenn er die Äußerung täte: ‚Wenn es mein Gott nur wollte, würde ich reich wie ein Ḳais b. Ḫâlid'.

81. =. ٨٢. Und dann würde ich ein Mann mit großem Vermögen, und aufsuchen würden mich edle Söhne, Fürsten, die einem Gefürsteten entstammen (= aus fürstlichem Geschlecht).

82. =. ٨٣. Ich bin der Mann, der rasch zuschlägt, den ihr (als solchen) kennet, rührig wie das zornentflammte Haupt der Schlange.

B. und Ibn as-Sikkît 164 überliefern anstatt الضَّرْبُ (das sie nur als Variante anführen) الجَعْد, das durch ‚struppig' oder ‚an sich haltend' (مُتَقَبِّضٌ oder مُجْتَمِعٌ) erklärt wird. Sel. übersetzt anstatt الضَّرْبُ die Erklärung seines Kommentars ‚doué d'un corps léger'. — Vgl. Huḏ. 74, 23 ضُرُبٌ ‚schnell zuschlagende'. — In der Erklärung von كَرَأْسِ الحَيَّةِ المُتَوَقِّدِ weiche ich von allen bisherigen Deutungen ab. Jacob will *Stud.* ii, 93 und iv (‚Altarab. Parall. zum Alten Testam.') p. 10 المُتَوَقِّد auf die intensive Färbung des Körpers gewisser Schlangenarten beziehen. Dagegen spricht aber der Umstand, daß المُتَوَقِّد Attribut zu رَأس ist und dieses nicht wegen eines blutroten Fleckens an der Kehle oder wegen feuerroter Flecken und Wellenstreifen am Körper المُتَوَقِّد genannt werden kann. Die vermeintliche Parallele der Bibel הַנְּחָשִׁים הַשְּׂרָפִים ist überhaupt keine Parallele, da Gesenius, *Wörterb.* mit Recht bemerkt, daß שָׂרַף ‚verbrennen' heißt und nicht die intransitive Bedeutung ‚glühen, funkeln' hat, somit nur ‚durch den giftigen Biß Brennen verursachende Schlangen' gemeint sein können.[2] — Die Erklärung der Araber durch الذَّكِيّ ‚sharp, acute'

---

[1] Vgl. Aus b. Ḥaǧ. 1, 10: حَلَفْتُ بِرَبِّ الدَّامِيَاتِ ‚ich schwör's bei dem Herrn der Blutopfer'.

[2] Vgl. 5. B. Mos. 32, 24: חֲמַת זֹחֲלֵי עָפָר ‚das Gift der im Staube kriechenden Schlange'; Psalm. 58, 5: חֲמַת נָחָשׁ (beachte die Wurzel).

also ‚scharfsinnig, klug‘ befriedigt ebensowenig, wenn auch وَقَّادٌ als ‚einsichtig‘ (so auch vom Herzen) vorkommen soll. Sel. übersetzt ‚la tête enflammée‘ und vergleicht die lebhafte Bewegung des Kopfes mit der raschen, flackernden des Feuers, was wohl zu weit hergeholt ist. Wollte man المتوقّد durchaus als ‚leuchtend, glühend‘ nehmen,[1] so könnte man es nur auf die im Zorne funkelnden Augen beziehen. Aber schon der Zusammenhang scheint mir die Bedeutung ‚zornentbrannt sein‘ zu erfordern, obwohl die Wörterbücher für توقّد diese Bedeutung nicht angeben. Der Dichter will wohl sagen: Wenn ich dem Feinde gegenüberstehe, schlage ich so rasch zu und bin so rührig und gewandt, wie der Kopf einer Schlange, den sie zornentbrannt, rasch bewegt. Gestützt wird diese Auffassung dadurch, daß bekanntlich die Verba mit der Bedeutung ‚glühen, heiß sein, flammen‘, besonders in der v. Form, die Bedeutung ‚zornentflammt‘ haben (vgl. تَحَرَّقَ, تَلَهَّبَ, تَشَعَّلَ, تَحَمَّى). Ähnlich auch im Hebräischen (vgl. חֵמָה, חָרוֹן) und in anderen Sprachen. — Eine Analogie zu توقّد nach meiner Auffassung bietet das Verbum أَلْهَبَ ‚he (a horse) was ardent, or impetuous in his course or running‘. Vgl. Ṭar. 5, 64 (von schnellaufenden Rossen) أُلْهِبَتْ ‚sie wurden zu feurigem Lauf angetrieben‘; ʿAlqama (Ahlw.) 1, 35: مِنْ شَدِّ مُلْهِبِ, wo ich مُلْهِب nicht mit Socin und Ahlwardt (Bemerkg., p. 157) als ‚funkenstiebendes Roß‘, sondern als ‚feurigen Renner‘ auffasse.

83. =. ٨٣. Und ich schwör's: Nicht höre meine Seite auf ein Unterfutter zu sein für ein schneidiges (Schwert) mit dünner Doppelschneide aus indischem Stahl,

B. liest لِأَبْيَضَ عَضْبِ الشَّفْرَتَيْنِ; der Kommentar zu al-ʿAǧǧāǧ 43 zitiert (nach einer freundlichen Mitteilung von Herrn Dr. Geyer) وأَقْسَمْتُ لا ... لِأَبْيَضَ ماضِي الشَّفْرَتَيْنِ (i. e. mit einschneidenden, tiefeindringenden Klingen). Vgl. ʿUrwa 10, 2: بِكُلِّ رُقاقِ الشَّفْرَتَيْنِ مُهَنَّدِ. — Der Sinn des Verses ist natürlich: das Schwert sei mir stets so nah, wie es das Unterfutter meines Kleides ist; es weiche nie von

[1] In diesem Sinne wird تَوَقَّدَ vom ‚flammenden‘ Schwerte gebraucht oder auch von ‚funkelndem, strahlendem Golde‘.

mir. Vgl. die bei Reckendorf, *Synt. Verh.*, p. 213 zitierte Stelle Huḏ. (ed. Wellhausen) p. 39, 5: كانا مَكانَ الثَّوْبِ مِنْ حَقْوِيَّ ,sie waren an der Stelle des Gewandes von meinen Lenden', i. e. sie waren mir so nah, wie meinen Lenden das Gewand.

84. **85.** (85.) ٨٥. ein scharfes; wenn ich mich erhebe, um mir damit mein Recht zu verschaffen, enthebt es der erste (Hieb) der Wiederkehr: ist es ja doch keine Baumaxt.

Die Erklärung Abels ,das Schwert ist nicht schwer zu handhaben wie ein Fällbeil' ist nicht nur ,sehr bedenklich' (Jacob, *Stud.* I, 34), sondern ganz falsch, da wohl von dem das Schwert Handhabenden die Schnelligkeit, mit der er es führt, gerühmt wird, an dem Schwerte selbst jedoch die Schärfe seiner Schneiden, die es tief in den getroffenen Gegenstand eindringen läßt. Und dazu genüge ein einziger Hieb. مِعْضَد dagegen wird wohl nicht ein weniger scharfgeschliffenes Schwert sein, das infolgedessen zum Baumfällen gebraucht wird, sondern (was Jacob ohne Grund bei Abel verbessern wollte) ein axtähnliches Werkzeug. — Die Angabe Sel.'s, dieser Vers fehle in der Rezension des B., ist unrichtig; er ist Sel. deshalb entgangen, weil bei B. die Reihenfolge der Verse eine andere ist, so zwar, daß dort V. 84 auf V. 85 (Zählung nach T.) folgt.

85. **84.** (84.) ٨٦. Ein Zuverlässiges, das sich nicht biegt an dem Getroffenen.[1] Ruft man: ,Halt' ein wenig ein! so spricht derjenige, der es nun zurückhält: ,Es ist (schon längst) vollbracht'.

Sel. hat den zweiten Halbvers mißverstanden, da er übersetzt: ,lorsqu'on dit: „Doucement", sa pointe (!) répond: „J'ai fini".' Also ,wenn man (dem Schwerte?) zuruft: „Gemach!" erteilt dessen (sc. des Schwertes?) Schärfe (oder Spitze) die Antwort: „Ich hab' es schon vollbracht".' Sel. hat eben seinen Kommentar mißverstanden. A. sagt nämlich: وحاجِزُهُ الَّذِي يَحْجِزُ بِهِ أَيْ يَقْطَعُ, wobei الذي doch wohl die Person (nicht aber das Schwert) und بِهِ das Schwert be-

[1] Eigentlich ,das nicht (unverrichteter Dinge) wiederkehrt von dem G.'

zeichnet.[1] Durch حَذَّ erklärt es allerdings auch T.; aber diese Erklärung ist sehr gezwungen, und diesmal hat gewiß Z. das Richtige getroffen, der bemerkt, unter حاجِزُهُ sei صاحِبُهُ, also der Besitzer des Schwertes, derjenige der es eben führt, gemeint. B. ebenso: وحاجِزُهُ مانِعُهُ الّذي يَقْطَعُ بِهِ والهاء عائِدَةٌ عَلَى السَّيْفِ. Der Sinn ist: Ruft man dem, der dieses Schwert handhabt zu: ,Halt ein!', so antwortet der es (sc. das Schwert) (auf diesen Ruf hin) Zurückhaltende, d. h. indem er es zurückhält oder indem er damit einhält: Dein (sc. des Rufers) Verlangen kommt zu spät, mein blitzschnelles Schwert hat, was es wollte, schon vollbracht. — Dieselbe Kürze des Ausdrucks z. B. Nâb. 7, 2: وَكَأَنْ قَدِ ,es ist, wie wenn es (sc. das Aufladen der Sättel) schon geschehen wäre'.

86. =. ٨٧. Wenn das Volk zu den Waffen eilt, so findest du mich unnahbar, sobald seines (sc. des Schwertes) Griffes meine Hand sich bemächtigt hat.

87. =. ٨٨. Und unter so manchen lagernden, schlummernden Kamelen scheuchte die Furcht vor mir die vorne Befindlichen auf, während ich mit einem scharfschneidenden, gezückten Schwerte daherkam.

Hier werden mehrere Lesarten überliefert und zwar نَوادِيَها (T., A., B.), بَوادِيَها (Z., Ǧamh.) und als Variante überall erwähnt هَوادِيَها. Die beiden letzterwähnten Lesarten ergeben ungefähr denselben Sinn. Jenes bedeutet ,die am Anfang, vorne Befindlichen', dieses ,die die Herde Anführenden', also ebenfalls ,die Vordersten'. Schwieriger gestaltet sich die Feststellung der Bedeutung von نَوادِيَها. T. erklärt es durch ما نَدَّ مِنْها ,diejenigen Kamelinnen, die sich geflüchtet haben',

---

[1] Die Erklärung von حَجَزَ durch قَطَعَ erscheint mir übrigens deshalb unmöglich, weil حَجَزَ wohl ,scheiden, dazwischentreten, ein Hindernis bilden, zwei Dinge von einander trennen' bedeutet, nicht aber ,durchschneiden, durchhauen'. Daß A. unter حاجِزُهُ nicht das Schwert versteht, geht auch aus seiner Erklärung قَدِي يقول إذا أَمِرَ حاجِزُهُ بِالتَّأَنِّي وَالرِّفْقِ أَعْجَلَهُ السَّيْفُ لِمَضائِهِ deutlich genug hervor.

A. durch أَوائِلُها ,die Ersten, Vordersten'[1] und beide fügen erläuternd hinzu:[2] لَا يُفْلِتُ مِنْ عَقْرِي ما قَرُبَ وَلا ما شَذَّ فَنَدَّ (,meinem Durchhauen der Flechsen entgehen weder die nahen, noch die einzelnen, durch die Flucht zerstreuten'). Ebenso Freytag (Lexikon) نَوادٍ ,fugaces, vagantes (de camelis)'. Aber alles das ist hier wohl nicht am Platze, ebensowenig auch die Erklärung Abels ,Kamele, welche sich an der Tränke von den übrigen der Herde getrennt haben, um zu weiden'. Denn نَوادِيها muß irgendeine Bezeichnung der noch schlummernden, ruhiglagernden Kamele sein, die erst durch das Schwert aufgescheucht werden. Und da scheint mir denn am besten die Bedeutung ,die Ersten, Vordersten' zu passen. Die Kamele sind wohl über einen größeren Raum hingelagert. Indem der Dichter mit gezücktem Schwerte daherkommt, jagt er zunächst die vorne befindlichen Kamele auf. Ihre Flucht hat das Erwachen und die Flucht des übrigen Teiles der Herde zur Folge. Es entsteht ein wirres Durcheinanderrennen, bei dem (V. 88) eine stattliche Kamelin in des Dichters Nähe kommt. Ihr durchschneidet er die Flechsen. — نَوادٍ kenne ich nur aus der Stelle Huḏ. 110, 4: سِيقَ لَهُ مِنْ نَوادِي الشَّرِّ شُؤْبوبُ ,es ward ihm (sc. dem im Überfluß lebenden Manne) von den Erstlingen des Unglücks ein heftiger Guß zugetrieben'.

88. =. ٨٩. Da lief eine ausgewachsene, hochgebaute Kamelin mit (hängender) Euterhaut vorbei, das beste Stück eines zänkischen, wie der Holzstecken (dürren) Alten.

Z. hält den hier genannten dürren Scheich für Ṭarafas Vater, was Jacob (*Stud.* II, 94) deshalb als möglich erklärt, weil es in V. 92 heißt, die Mägde braten die Fleischstücke und tragen sie auf. Dies könne nur im Hause des Vaters geschehen. Sel. dagegen läßt den Vater früher sterben. So sehr auch die Argumentation Sel.'s (vgl. die Einleitung Bd. XIX, p. 325) jeder realen Grundlage entbehrt, so unwahr-

[1] Und zwar faßt es A. im Sinne von أَبْعَدُ, also diejenigen, die, nachdem sie vor ihm geflohen sind, am weitesten von ihm entfernt sind.

[2] Sel. hat in seinem A.-Kommentar das sinnlose شَذَّ قِيدَ, das (wie auch die Oxforder Handschrift zeigt) in شَذَّ فَنَدَّ zu verbessern ist.

scheinlich ist doch die Annahme, es sei hier von des Dichters Vater die Rede. Es ist doch kaum glaublich, daß ein Beduine in so abfälliger Weise von seinem Vater gesprochen hätte. Noch weniger wahrscheinlich ist es, daß es sich um einen fremden Besitzer einer Kamelherde handelt. Ein Beduine pflegte wohl kaum einen frechen Eingriff in seinen Besitz durch reichliche Bewirtung zu belohnen. Soll das Vorhandensein der Mägde überhaupt erklärlich werden, so muß man annehmen, daß es sich um ein Gelage handelt, das der Dichter selbst veranstaltet, und bei dem er zu Ehren seiner Gäste ein Kamel schlachtet. Dann aber haben wir es hier wohl mit den Kamelen seines Bruders Ma'bad (V. 71) zu tun, der zuerst über den in übermütiger Zecherlaune verübten Streich recht ungehalten ist und sich wegen des Verlustes, den ihm der unverbesserliche Zecher zugefügt, lamentierend an seine Leute wendet. Dann besinnt er sich und ruft ihnen zu: Nun, da das Unheil geschehen ist, mag er die eine Kamelin behalten; ihr aber sehet nur zu, daß ihr die anderen verscheuchten Kamele rasch in Sicherheit bringet. Die Beteuerungen des Dichters (V. 71), die Kamele, welche er (nach der Überlieferung) für seinen Bruder weidete, nie vernachlässigt zu haben, hat natürlich nur geringen Anspruch auf Glaubwürdigkeit. Daß der Dichter sich ganz ohne eigenes Verschulden den Groll seiner Verwandtschaft zugezogen hätte, ist nicht anzunehmen. Es war gewiß auch nicht seine Lebensanschauung und sein ruheloses Umherziehen allein, was ihn seinen Verwandten entfremdete. Er mag ihnen nur zu oft durch tolle Streiche gar manchen empfindlichen Schaden verursacht haben. — Unsere Auffassung wird noch dadurch bekräftigt, daß die Dichter gerade den Verwandten sehr häufig Geiz vorwerfen. Ṭarafa hat natürlich allen Grund, den Besitzer der Kamelherde nicht mit Namen zu nennen. Hat er sich doch auf den harmlosen Unschuldigen hinausgespielt! Somit erscheint diese Episode (V. 87—92) bestimmt, vor allem die Freigebigkeit des Dichters (wenn auch mit fremdem Gut), seine Veranstaltungen von üppigen Gelagen, bei denen nicht gespart wird, ins rechte Licht zu rücken. Schließlich könnte man in dem Alten auch Ṭarafas Hirten vermuten, der die Herde fast als seine

eigene betrachtet und so sehr an ihr hängt, daß er seinem Herrn wegen der Verschwendung Vorwürfe macht. Doch scheint عَقِيلَة شيخ auf einen tatsächlichen Besitzer hinzuweisen. Vgl. die ‚Nachträge'.

89. =. ٩٠. Der — während das Schienbein und ihr Unterschenkel schon abgehauen waren — sprach: ‚Siehst du denn nicht, daß du mit schwerem Unheil dahergekommen bist?'

90. =. ٩١. Und er rief: ‚Holla! Was meint ihr wohl, (fängt man) mit einem Trinker (an), dessen Gewalttat uns hart trifft, und der es mit festem Vorsatz tut?'

Die Lesart شَدِيد عَلَيْنَا (T. und Z.) ist der anderen noch überlieferten شَدِيد عَلَيْكُمْ (A. und B.) vorzuziehen, wie schon der Zusammenhang zeigt.

91. =. ٩٢. Dann aber sprach er: ‚So laßt ihn denn! sei nur diese noch sein Gewinn; doch haltet ihr die Entfernteren der lagernden Kamelschar nicht zurück, so fährt er fort (in seinem Tun)'.

T. und B. erwähnen als Variante für فقال die Lesart فَقَالُوا, die sie auch für besser halten und auf die Leute des Alten beziehen. Diese sollen es sein, welche trotz seines Polterns und Scheltens ‚einander zurufen' (so bei B.): ذَرُوهُ ‚Lasset ihn sein!', die also für Ṭarafa eintreten. Aber dann wäre es wohl natürlicher, daß die Leute sich beschwichtigend an den Alten wenden, als daß sie auf eigene Faust beschließen, dem Dichter die erlegte Kamelin zu lassen und nur noch die übrigen Tiere zu retten. Die Situation ist wohl die in der Anmerkung zu V. 88 geschilderte. — A. und Z. تُكَفُّوا, T. und B. تَرُدُّوا. Dieses ist besser, da تُكَفُّوا wohl noch ein auf Ṭarafa bezügliches Suffix erfordern würde. Deshalb Sel. nicht ganz richtig: ‚si vous ne l'écartez pas des chameaux'. — رَدَّ bedeutet ‚(von der Weide) hereinbringen'. Vgl. Ma'n b. Aus iv, 8 وَرَدَّ . . . أُدْمًا. — Als Variante

statt يَزْدَدِ führt T. تَزْدَدِ an, das sich auf die Kamele beziehen würde. Hiezu wäre نِفارًا zu ergänzen.

92. =. ٩٣. Und unablässig brieten nun die Mägde ihr (sc. jener Kamelin) (jüngstgeborenes) Füllen, und geschäftig wartete man uns mit dem fetten Höckerstück auf.

مُسَرْهَد kommt Huḏ. 127, 11 als Epitheton des Höckers vor: كَتَعْجِيلِ السَّنامِ المُسَرْهَدِ ‚wie die rasche Zubereitung des fetten Höckerstückes'.

101. ١٠٢. Und von so manchem gelben, versengten (Spielpfeil) erwartete ich seine Antwort beim Feuer, nachdem ich ihn der Hand eines Geizhalses anvertraut hatte.

Zu SEL.'s Zitatenverzeichnis sei ergänzend bemerkt, daß dieser Vers auch Lisân v, 298 (mit der Lesart جُوارَهُ) und IV, 104 (حُوِيرَهُ) zitiert ist. Nach Lisân IV, 105, 1 wird dieser Vers auch dem عَدِيّ بن زَيْد zugeschrieben, ist aber in Ǧamh. 102—104 nicht enthalten. Er fehlt bei A. — جِوار, das auch als ‚Wiederkehr' erklärt wird, ist hier wohl ‚Antwort'. Doch ist nicht ein wirkliches Geräusch gemeint. So übersetzt SEL.: ‚j'ai attendu le sifflement', offenbar nach der gewiß nicht zutreffenden Erklärung Lisân IV, 105, 2: إِنْتَظَرْتُ صَوْتَهُ عَلَى النّارِ حَتّى قَوَّمْتُهُ وَأَعْلَمْتُهُ. Es ist natürlich der gezogene Spielpfeil, der eine Antwort erteilt, indem die Zahl der in ihn eingezeichneten Striche die Anzahl der dem Gewinner zufallenden Fleischstücke angibt. Der sein Glück versuchende Spieler ist gewissermaßen der Frager, während der gezogene Pfeil, der das Resultat des Spieles anzeigt, so die Antwort erteilt. — مُجْمِد wird am besten als der Geizhals erklärt, der aus Furcht vor Verlusten am Spiele nicht teilnimmt und darum als Unparteiischer von den Spielern mit dem Mischen oder Schütteln der Pfeile betraut wird. Ähnlich بَرَم (LANE s. v.).

93. =. ٩٤. Darum verkünde du, wenn ich tot bin, meinen Tod mit dem, was mir (sc. an Lob) gebührt, und um meinetwillen zerreiße des Kleides Busen, o Tochter Maʿbads!

Der erste Halbvers fast genau so bei Quṭâmî 15, 41. — Vom Zerreißen des Kleiderbusens ist auch Ḥam. 373, 1 die Rede: وَشُقِّقَتْ جُيوبٌ بِأَيْدِي مَأْتَمِ ‚und zerrissen werden Kleiderbusen von den Händen (der Teilnehmerinnen) einer Trauerversammlung'. — Es ist ein oft wiederholter Wunsch der Beduinen, die Klageweiber möchten alle rühmlichen Taten des Verstorbenen verkünden, damit sein Name erhalten bleibe und sein Ruhm sich verbreite. Vgl. Lab. xxi, 4: ‚wenn ich tot bin, so saget über mich, was ihr wisset'; ibid. xl, 61: ‚. . . seine guten Eigenschaften preiset und die zu Besuch kommenden Frauen sich aus Trauer um ihn in die Finger beißen'; 'Urwa 3, 3: ‚Berichte über mich, welche dauern, während der Mensch nicht ewig ist'. — نَعَى ‚den Tod (des eben Verstorbenen) verkünden', ist ungemein häufig, so Huḏ. 171, 4, wo der einzig Überlebende den Angehörigen die Kunde von dem Tode seiner Gefährten überbringen soll; Huḏ. 41, 11; Bânat Su'âd (ed. Guidi) 32: نَعَى ... النَاعُون; Ḥam. 386, 1 ist نَعِيٌّ der ‚Todesbote'. — Die Annahme Sel.'s, Ṭarafa habe diesen Vers viel später, als er in der Gefangenschaft den baldigen Tod voraussah, verfaßt, hat natürlich nicht die geringste Berechtigung. Wohin käme man, wenn man bei jeder Wendung von der Art فإنْ مُتُّ derartige vage Hypothesen aufstellen wollte! Bei der Wichtigkeit, die der Beduine der Totenklage beimißt, ist es doch gewiß nicht auffällig, wenn der Dichter nach der Aufzählung seiner Vorzüge und Heldentaten es der am nächsten blutsverwandten Frau ans Herz legt, wenn er einst tot wäre, dieser rühmlichen Eigenschaften in der Totenklage Erwähnung zu tun.

94. =. ٩٥. Und stelle mich nicht als einen Mann hin, dessen Streben nicht dem meinen gleicht, und der nicht gleich mir Genüge tut[1] und nicht zur Stelle ist, wie ich,

95. =. ٩٩. der zu träge von Großem (sich fernhält), doch eilt zu dem Gemeinen hin, demütig, von den Fäusten der Männer viel gepufft.

[1] Oder ‚zufriedenstellt', ‚Zufriedenheit erzeugt'.

Vergleiche den Grundsatz Labîds Lab. XXXIX, 18: ‚Was man dir tut, das zahle wieder heim; nur der Mann vergilt, nicht das Kamel'; Lab. XXVIII, 6: ‚Ein demütiger (niedriger) und hin und her gejagter Mensch läßt sich wohl Unrecht gefallen'; Huḏ. 220, 4: ‚Ein tapferer Kämpfer . . ., der sich nicht duckt (لا يَتَضَعْضَعُ). — Zu مُلَهَّد vgl. Huḏ. 27, 4 لَهِيدٌ ‚niedergedrückt' (nach dem Kommentar: الّذي يَضْغَطُهُ الحِمْلُ); Huḏ. 116, 1: في الفُؤادِ لَهِيد ‚im Herzen bedrückt', ‚bedrückten, schweren Herzens'.

96. =. ٩٧. Wäre ich jedoch ein verächtlicher Schwächling unter den Männern, so schadete mir fürwahr die Feindschaft dessen, der Gefährten besitzt, wie des vereinzelten Mannes.

Vgl. Huḏ. 18, 24: لَمْ يَكُ في القَوْمِ وَغْلًا ضَعِيفًا ‚der in seinem Volke nicht ein verächtlicher Schwächling ist'; Ma'n b. Aus IV, 27: جَبانًا وَلا وَغْلا ‚kein Feigling und Schwächling (Taugenichts)'.

97. =. ٩٨. Aber es hält die Feinde von mir fern meine Kühnheit gegen sie und mein mutiges Vordringen, meine Tüchtigkeit und meine (edle) Abstammung.

Hier liest T. نَفَى عَنّي الأعادِيَّ جُرْأتِي, A. نَفَى عَنّي الرِّجالَ جَراءتِي, B. wie T., Z. wie A. Alle Lesarten ergeben denselben Sinn.

98. =. ٩٩. Bei deinem Leben! Mein Vorhaben bereitet mir nicht (ängstliche) Ungewißheit am Tage, noch währt mir ewig meine Nacht.

Wohl bedeutet غُمَّة auch ‚Angst, Besorgnis'; aber hier ist es (mehr der Bedeutung der Wurzel entsprechend: غَمَّ zunächst ‚bedecken', ‚verhüllen') zögernde Ungewißheit infolge mannigfacher Befürchtungen. ABELS ‚Wehmut' ist hier unmöglich. — أَمْرٌ hat nicht die Bedeutung ‚accidents' (SEL.), das den Sinn des Verses erheblich verändern würde, sondern nur ‚Angelegenheit', ‚Unternehmung'. Der Vers besagt also: Wenn ich im Begriffe bin, irgend eine Angelegenheit auszuführen, so überlege ich nicht lange. Ängstliches Schwanken,

kenne ich nicht. Demjenigen, der lange überlegt, dauern Tag und Nacht lange; ich aber bin kurz entschlossen, ein Mann raschen Handelns. — Vgl. Lab. xvi, 33: ‚Siehe, der Zweifel ist eine Krankheit und deshalb durchschneide ich des Zweifels Band'; 'Urwa 9, 7: ‚Das Schwanken des Zweifels (schwankendes Zweifeln) habe ich abgeschnitten', i. e. ich überlege nicht lange; Ma'n b. Aus i, 42: فَتًى لا يَبِيتُ الهَمُّ يَقْدَعُ هَمَّهُ ‚ein Held, bei dem nicht die Sorge verweilt, die sein Vorhaben zügelt (hemmt)'. — سَرْمَد ‚ewigwährend' (Liebe) Huḏ. 91, 5; سَرْمَد als Variante Ḥam. 88, 4 (vom Tage); Ma'n b. Aus xi, 33; vgl. noch Huḏ. 92, 14: ‚Wenn sie (sc. die Schwere der Prüfung oder Heimsuchung [جَهْدُ البَلاء]) kommt, so dehnen sich lange (تَطاوَلُ) die Tage und Nächte'.

99. =. ١٠٠. Und an so manchem Tage hielt ich mich standhaft in seinem Kampfesgedränge, in (tapferer) Wehr gegen seine (sc. des Tages) Gefahren und das Drohen (der Feinde).

T. liest عِنْدَ عِراكِهِ . . . عوراتِهِ, so daß sich beide Suffixe auf يَوْم beziehen; A. liest عِنْدَ عِرَاكِها . . . عوراتِهِ, wo ها auf لَنَفْس zurückgeht; Z. liest عِنْدَ عراكِها . . . رَوْعاتِهِ und B. wie T. Ich übersetze nach der Lesart von T. Immerhin wäre auch die Lesart A.'s عِراكِها möglich: Ich hielt die Seele oder meine Person ausdauernd, während sie sich im Kampfe drängte (im Kampfesgedränge weilte). عَوْراتِهِ, dessen Suffix sich auf وَيَوْمٍ bezieht, hat hier keineswegs die Bedeutung ‚Schande'. So übersetzt Abel falsch: ‚alles davon, wovor man sich schämen muß'. Ebenso irrt Sel. (‚Notes'), wenn er mit A. meint عَوْراتِهِ bedeute, wofern man es auf وَيَوْمٍ beziehe: ‚les choses honteuses de ce jour-là'. Er bezieht es darum — unnötiger Weise — auf عِراكِها. عَوْرَةٌ bedeutet ‚Blöße, wunder Punkt, gefährdete, ungeschützte Stelle'. Und عَوْراتِهِ sind (bildlich!) die Blößen, wunden Punkte, also: Gefahren, die sich an solch einem heißen Kampftag ergeben. — Die Bedeutungsentwicklung von عَوْرَةٌ ‚Blöße, Scham' ist offenbar: Nacktheit — Ungeschütztheit. Ahnlich bezeichnen auch فَرْج (vgl. Lab. Mo. 48; Lab. 39, 42) und ثَغْر (vgl. Lab. iii, 18; 'Urwa

9, 5; Hud̲. 74, 16), eigentl. ‚Loch, Spalt, Riß‘, eine leicht gefährdete, offene, ungeschützte Stelle eines Gebietes. — Vgl. dazu Lab. XL, 33: يَسُرْنَ إلَى عَوْرَاتِهِمْ ‚sie springen gegen seine Blößen (verwundbarsten und gefährdetsten Körperstellen) an (die Hunde gegen den Antilopenbock); Ṭar. 12, 14: عَلَى عوراتِهِ لَدَلِيلٌ ‚es ist ein Hinweis auf seine Schwächen‘; vgl. besonders Ḥam. 34, 1: وَيَوْمِي ضَيِّقُ الجُحْرِ مُعْوِرُ ‚und mein Tag mit engem Loch (= Ausgang; i. e. so daß ich nur schwer entrinnen kann) und Blößen (Schwächen = leicht gefährdete Stellen) bietend‘ = voller Gefahren. — Zu عَوْرَةٌ vgl. Gen. 42, 9 und 12: עֶרְוַת הָאָרֶץ. — Ich sehe keinen Grund, der zu der Änderung der Versfolge in 99ª + 100ᵇ; 100ª + 99ᵇ (so AHLW.) berechtigt. Die Verse sind in der überlieferten Gestalt durchaus korrekt.

100. =. ١٠١. Auf einem Kampfplatz, auf dem das Verderben fürchtet (auch) der (beherzte) Mann; drängen sich auf ihm die Schultern aneinander, so erzittern sie (vor Schreck).

Vgl. Hud̲. 151, 5: والفَرائصُ تُرْعَدُ (vom Pferde); Imrlq. 34, 22: وَتُرْعَدُ مِنْهُنَّ الكُلَى والفَرِيصُ ‚indem ihre (der Wildesel) Nieren und Schulterblätter erzittern (aus Furcht vor dem Jäger)‘; es ist jene Stelle auf dem Körper des Wildes, auf die der Jäger zielt Hud̲. 92, 60: يُصِيبُ الفَرِيصَ (des Wildesels); Nâb. 5, 15: شَكَّ الفَرِيصَةَ (‚der verfolgte Wildstier durchbohrt die Schulterblätter [des Hundes]‘).

[(**101.**) Ich sehe, daß der Tod (unversiegbare) Wassermengen (einer Tränke) der Seelen darstellt, und ich sehe auch nicht fern den morgigen Tag: wie nahe ist doch das ‚Heute‘ dem ‚Morgen‘!]

Der Tod ist hier mit einem Tränkplatz verglichen, zu dem alle Seelen gelangen. Aber er ist nicht nur unvermeidliches Endziel jeder Seele, sondern infolge seiner großen Wassermengen auch unerschöpflich und infolgedessen eine unaufhörliche, ewige Tränke. Vgl. حِياضُ المَوْتِ V. 74.

102. =. ١٠٣. Enthüllen werden dir die Tage das, worüber du in Unkenntnis warst, und neue Botschaften wird dir derjenige bringen, dem du keine Reisezehrung gabst (sc. damit er den Weg zu dir mit diesen Neuigkeiten mache).

Zitiert: Ibn Qutaiba, ši'r 93, 14.

[**103.** =. ١٠٤. Und Nachrichten wird dir jemand bringen, dem du keinen Proviant (für den Weg) gekauft und nicht festgesetzt hast die Zeit einer (vereinbarten) Zusammenkunft.]

Dieser Vers wird Ibn Qutaiba 93, 16 mit Recht als unecht bezeichnet (وَقالَ غَيْرُهُ).

[**104.** Bei deinem Leben! Die Tage sind nichts, denn ein Anlehen. Darum versorge dich, so sehr du es vermagst, von ihrer Gunst.]

[**105.** Nach dem Manne frage nicht, sondern sieh dir seinen Gefährten an. Denn sieh': der Gefährte ahmt den, der ihn zum Gefährten erkoren, nach.]

Nachträge.

Zu V. ١٣, (Bd. XIX) S. 347. Vgl. Ḥam. 644, 2: كَأَنَّ ... نَعامَةٌ تُبادِرُها جِنْحَ الظَّلامِ نَعائِمُ.

Zu V. 48, S. 44. Vgl. auch Ḥam. 701, 2: أَضاءَتْ لَهُمْ أَحْسابُهُمْ وَوُجوهُهُمْ دُجَى اللَّيْلِ und Ḥam. 768, 2: كَأَنَّ دَنانِيرًا عَلَى قَسِماتِهِمْ.

Zu V. 50, S. 47. In einem Vers des Ḥassân ibn T̠âbit (bei Geyer, *Zwei Gedichte*, p. 79) werden die Sängerinnen träg (عارِقاتٌ) genannt.

Zu V. 87 ff., S. 70 ff. Vgl. einige ähnliche Stellen der Ḥamâsa, in denen der Dichter sich fast stets rühmt, unvermutet eingetroffene Gäste in seinem Zelte bewirtet zu haben. Hiebei ist die Art, wie die Erlegung des wertvollsten Tieres einer großen, ruhig

lagernden Kamelherde geschildert wird, typisch. So Ḥam. 561, 4 f.: (قامَ) إلَى وَجْناءَ . . . Ibid. 688, 3 (u. ff.):

وَقُمْتُ مُسْتَبْطِنًا سَيْفِي فَأَعْرَضَ لِي * مِثْلَ المَجادِلِ كُومٌ بَرَّكَتْ عُصَبَا.

Ibid. 720, 5: وَقُمْتُ بِنَصْلِ السَّيْفِ وَالبَرْكُ هاجِدٌ بَهازِرُهُ und 721, 1 f.
Ibid. 741, 5 f.: وَقُمْتُ إلَى بَرْكٍ هِجانٍ ... بِأَبْيَضَ. Wie in unserer Mu'allaqa, so wird auch Ḥam. 561, 5 ein ‚Alter' als Besitzer der geschlachteten Kamelin genannt: كانَتْ لِشَيْخٍ لَهُ خُلُقٌ يُحاذِرُهُ الغَرِيمُ, wobei jedoch durch die Worte ‚vor dessen Charakter der Schuldner sich in Acht nimmt' der Alte gewiß nur als geizig charakterisiert, nicht aber (wie Tibrîzî und FREYTAG anzunehmen scheinen) als des Dichters Gläubiger bezeichnet werden soll. Für die Ansicht meines hochverehrten Lehrers, des Herrn Dr. GEYER, in diesem Verse sowie in unserer Mu'allaqa sei der Alte niemand anderer als der Hirt der Kamelherde, spräche Ḥam. 689, 1: لَمَّا نَعَوْها لِراعِي سَرْحِنا انْتَحَبا, ‚als man ihren (sc. der Kamelin) Tod dem Hirten unserer Herde meldete, brach er in laute Klagen aus'. Aber auch dann ist wohl nicht der Dichter der tatsächliche Besitzer der Herde, sondern etwa der Stamm oder die Sippe.

Zu V. 92, S. 74. Vgl. Ḥam. 561, 6: وَسَعَى عَلَيْهِمْ بِإبْرِيقَيْنِ, ‚und wartete ihnen mit zwei Krügen auf'; ibid. 750, 3: وَدُهْمٍ تُصادِيها الوَلائِدُ ‚manche schwarze (Kochkessel), die die Mägde sorgsam bedienten'.

Was bedeuten die Titel Tanträkhyāyika und Pañcatantra?

Von

Johannes Hertel.

Die Veranlassung zu den folgenden Zeilen gab mir H. Jacobis freundliche Besprechung meiner Abhandlung ‚Über das Tanträkhyāyika, die kaśmīrische Rezension des Pañcatantra' (*AKSGW.* xxii, 5) in den *G. G. A.* 1905, Nr. 5, S. 377 ff. Ich hatte a. a. O. S. xxvii f. gesagt: ‚Dabei ist zu beachten, daß nähere Beziehungen zwischen diesen beiden Fassungen [dem kaschmirischen Tanträkhyāyika und dem nepalesischen Tanträkhyāna] vorläufig nicht nachzuweisen sind. Ihr Titel scheint mir aber älter zu sein, als *Pañcatantra* oder *Pañcākhyāna.* Oldenberg (‚Die Literatur des alten Indien', S. 230) übersetzt *Pañcatantra* mit: das „fünffache Gewebe". Ich möchte annehmen, daß *Tantrākhyāna* der ursprüngliche Titel war, auf den *Tantrākhyāyika*, *Pañcākhyāna*, *Pañcatantra* usw. zurückgehen. *Tantrākhyāna* und *Tantrākhyāyika* bedeuten „Erzählung, die als Richtschnur dient, lehrhafte Erzählung". Damit ist das Wesen unseres Werkes bezeichnet, während *Pañcatantra* und *Pañcākhyāna* nur auf eine Äußerlichkeit Bezug nehmen.'

Jacobi bemerkt dagegen a. a. O., S. 383: ‚Zum Schlusse noch eine Bemerkung über den Namen Tanträkhyāyikam. Derselbe kann kaum, wie H. will, »Erzählung, die als Richtschnur dient, lehrhafte Erzählung« bedeuten. Denn aus den beiden erhaltenen Unterschriften, Z. 1056 und 2343 geht hervor, daß unter tantra »Buch« oder »Capitel« verstanden wurde. Mit dieser Tatsache müssen wir uns abfinden,

wenn wir auch nicht gerade wissen, warum gerade hier tantra diese Bedeutung hat. Ich vermute, daß die Bezeichnung tantrākhyāyika darin ihren Grund hatte, daß die ākhyāyikā in ucchvāsa geteilt wurde (Kāvyādarśa I 26 und Dhvanālōka Locana p. 141). Da das Werk eine ākhyāyikā war, aber dem feststehenden Criterium in ucchvāsa eingeteilt zu sein nicht entsprach, so wurde das Unterscheidende, die Einteilung in tantra, in den Titel aufgenommen. Das Tantrākhyāna ist ein so spätes Werk (15. Jahrhundert), daß es bei der Entscheidung der vorliegenden Frage nicht in Betracht kommt. Vermutlich bedeutet in demselben tantra soviel wie Lehrsatz, Regel wie etwa in ṣaṣṭitantra. Merkwürdig bleibt aber in unserm Titel das Neutrum ākhyāyikam.'

Jacobis Bemerkungen haben mich zwar in ihrem positiven Teil nicht überzeugt, sie haben mich aber veranlaßt, die Frage nach der Bedeutung der Worte पञ्चतन्त्र und तन्त्राख्यायिक im Auge zu behalten. Was mich gegen Jacobis Erklärung bedenklich macht, ist erstens, daß nach ihr der Titel तन्त्राख्यायिक wieder nach einer Äußerlichkeit gewählt wäre, statt das Wesen zu bezeichnen. Man würde vielmehr erwarten, daß Viṣṇuśarman oder der Autor, der sich hinter diesem Namen verbirgt und der ein literarisch sehr gebildeter Mann war, sein Werk in उच्छ्वास eingeteilt hätte, wenn er unter तन्त्र nicht etwas anderes verstände, als ‚Kapitel' oder ‚Buch' schlechthin. Zweitens fällt es doch schwer, bei zwei Werken, die auf jeden Fall verwandt sind (denn das nepalesische Tantrākhyāna hat bestimmt aus einer Pañcatantra-Fassung geschöpft), anzunehmen, daß die beinahe gleichen Titel verschiedenen Ursprung haben sollen. Aus dem Titel *tantrākhyāna* schließe ich, daß vielleicht in Nepal noch die alte Quelle vorhanden ist, sicher aber, daß die Pañcatantra-Fassung, aus der der Epitomator geschöpft hat, mindestens den Titel *Tantrākhyāna* führte, daß also die größere Ursprünglichkeit des Kaśmīrer Titels gegenüber dem Titel Pañcatantra dadurch bestätigt wird. Die Ursprünglichkeit des neutralen (adjektivischen) Titels *tantrākhyāyikam* gegenüber *tantrākhyāyikā* (wie die jüngere Rezension tatsächlich hat), habe ich *ZDMG.* LIX, 1, Anm. [1]) darzulegen versucht.

तन्त्र wird in *Pañcatantra, Tantrākhyāyika* und *Tantrākhyāna* dieselbe Bedeutung haben. Ich gebe darum zunächst die bisherigen Übersetzungen von *Pañcatantra,* soweit sie mir zugänglich sind: Dubois (1826): Les cinq ruses; Schlegel-Lassen (1829): Pentabiblium; Kosegarten (1848 und 1859): Quinquepartitum; Galanos (1852): Πεντάτευχος; Benfey (1859, I, S. 35): Die fünf Bücher; Lancereau (1871): Les cinq Livres; Fritze (1884): Ein Buch, das aus fünf Teilen besteht; L. v. Schroeder (1887): Fünfbuch; Hertel (1894): Fünfbuch; Italo Pizzi (1896): Il Quintuplo; Oldenberg (1903): Das fünffache Gewebe; Victor Henry (1904): Les cinq Chapitres. Macdonell (1900) erklärt: ‚The *Panchatantra,* so called because it is divided into five books', und Kielhorn erläutert (1885; die anderen Auflagen besitze ich nicht) zu p. 2, 20 und 3, 1 तन्त्रम् mit *book.*

Alle diese Erklärer und Übersetzer fassen also तन्त्र wie Jacobi als ‚Kapitel' oder ‚Buch', mit Ausnahme von Dubois und Oldenberg. Oldenbergs Deutung, die der Verfasser der ‚Literatur' des alten Indien' S. 230 seinen Lesern als ganz sicher darbietet (denn er erwähnt die abweichenden Übersetzungen aller derer gar nicht, die sich mit dem Pañcatantra befaßt haben), hat zwar den Reiz der Neuheit, nicht aber den der Richtigkeit. Ehe es sich indessen verlohnte, sie zu widerlegen, müßte Oldenberg beweisen, daß तन्त्र ‚Gewebe' und nicht vielmehr ‚Webstuhl' oder ‚Zettel' heißt. Wer es mit ‚Gewebe' übersetzt, der könnte mit gleichem Rechte ‚Saite' statt ‚Steg' oder ‚Resonanzboden' sagen.

Die anscheinend wunderliche Übersetzung des Abbé Dubois wird zu Ende dieses Aufsatzes besprochen werden.

Wir müssen uns vergegenwärtigen, daß das Pañcatantra in allen seinen Sanskrit-Fassungen nicht als Märchenbuch, sondern als Lehrbuch kluger Lebensführung für einen Fürsten, als nītiśāstra gedacht ist. Trotzdem schon Benfey ausdrücklich darauf hingewiesen hat,[1] muß man das immerwieder betonen, weil es noch immer zu wenig beachtet wird.[2] Schon daraus ergibt sich, nebenbei

[1] Pantschatantra I, S. XV f.

[2] So registrieren es z. B. sogar die indischen Kataloge mit Poems, Plays,

bemerkt, daß es nicht ursprünglich buddhistisch sein kann (wie sogar noch MACDONELL in seiner schönen Literaturgeschichte annimmt), oder daß es gar ‚zuerst in der Pali-Sprache abgefaßt' sein könnte (FRITZE S. VIII seiner Übersetzung; gegen die letztere Annahme sprechen schon die höchst kunstvollen Strophen, die die ältesten Sanskrittexte enthalten); denn wie SPEYER S. 40, Anm. 1 seiner Übersetzung der Jātakamālā betont, gilt das *nītiśāstra* den Buddhisten als sündhaft (obschon übrigens auch im Jātaka gewisse *nīti*-Stoffe verarbeitet sind).

Daß aber das Pañcatantra ein wirkliches *nītiśāstra* war, ergibt sich aus folgenden Stellen:

Śār. Einleitung:

मनवे वाचस्पतये शुक्राय पराशराय ससुताय ।
चाणक्याय च महते नमो ऽस्तु नृपशास्त्रकर्तृभ्यः ॥ २ ॥
सकलार्थशास्त्रसारं जगति समालोक्य विष्णुशर्मापि ।
तन्त्रैः पञ्चभिरेतैश्चकार सुमनोहरं शास्त्रम् ॥ ३ ॥

Die zweite Strophe haben auch die Handschriften des SP (Hab. 2), die dritte hat die Fassung Pūrṇabhadras (SCHMIDT 1) und der t. simplicior bei KIELHORN (Einl. 1) und die Hamburger Hdschr. I; H hat beide, und HI haben außerdem vor der zweiten noch eine andere:

प्रणम्य विघ्नहन्तारं गणाध्यक्षमुमासुतम् ।
नीतिशास्त्रमिदं वक्ष्ये कथामात्रनिबन्धनम् ॥

Wenn wir nun die Titel *tantrākhyāyika*, *tantrākhyāna* und *pañcatantra* betrachten, so ergibt sich, daß jedenfalls *tantra* einen Bestandteil des ursprünglichen Titels ausmachte, und zwar den wesentlichen, und darum glaubte ich, daß *tantra* auf die dem Werke eigene Lehrhaftigkeit hinweist und übersetzte, unter den belegten Bedeutungen die passendste wählend: ‚Erzählung, die als Richtschnur dient, lehrhafte Erzählung'. Genauer wäre freilich gewesen: ‚(Das Lehrbuch, das) aus lehrhaften Erzählungen (besteht)'. Denn तन्त्राख्यायिकम् ist ein aus तन्त्राख्यायिकाः bestehendes शास्त्रम्.

Fables zusammen, statt neben die Rubrik *dharmaśāstra* u. ä. die Rubrik *nītiśāstra* zu stellen.

Nach einer erneuten Prüfung hoffe ich jetzt aber den Sinn des Titels noch genauer fassen zu können.

Das Werk handelt von der नृपनीति. Vielleicht ist also *tantra* ein alter t. t. des *nītiśāstra*. Daß dies tatsächlich der Fall ist, ergibt sich aus Zachariae, *Beitr. zur indischen Lexikographie*, S. 44 f.: ‚*tantra* bedeutet nach Hemacandra und Mahendra in der oben gegebenen Stelle *râshṭra* d. h. *râshṭracintâ*, die Sorge um das Reich, um die inneren Angelegenheiten; *svamaṇḍalâdicintâ* sagt Mankha (der Comm. fehlt), ähnlich die Vaijayantî bei Mallin. zu Çiçup. 2, 88 *tantrâvâpavid;* dasselbe meint vermuthlich Çâçvata 750 mit dem Ausdruck *kuṭumbakṛtya*. Das Wort *tantra* erhält in den indischen Lexicis auch die Bedeutung *paricchada;* dazu bemerkt Kshîrasvâmin *paricchade yathâ: tantrapatiḥ; ata eva svamaṇḍalâdicintâ tantram;* Mahendra erklärt *paricchada* mit *sainyâdirûpa*. Hiermit vergleiche man noch *tantra* als Erklärung von *utthâna* in den Koça mit den Bemerkungen der Commentatoren; Kshîrasvâmin: *tantraṃ sainyaṃ svamaṇḍalacitam;* Mankha: *tantre, râjñaç caturaṅgasādhane*‘ usw.

Zachariae sagt S. 43 in der Einleitung zu dem betreffenden Abschnitt: ‚Die Angaben der Lexicographen über die Pflichten der Könige (*râjanîti*) . . . . . . stammen wie es scheint sämmtlich aus einem jetzt nicht mehr vorhandenen Çâstra, welches, nach den Citaten bei den Commentatoren zu schließen, wenigstens zum Teil in Prosa geschrieben war . . . . . . Ich meine das Werk, welches von der indischen Tradition dem Cāṇakya oder Kauṭilya zugeschrieben und so oft erwähnt wird, daß an der ehemaligen Existenz desselben kaum gezweifelt werden kann‘.

Wir erinnern uns nun, daß in der oben angeführten zweiten Einleitungsstrophe des Tantrākhyāyika wie der anderen Pañcatantra-Fassungen, an deren Zugehörigkeit zum ursprünglichen Pañcatantra jetzt nicht mehr gezweifelt werden kann, *Cāṇakya* als Verfasser eines *nītiśāstra* mit besonderer Auszeichnung genannt wird. Ferner ist zu Anfang des dritten Buches, dessen Echtheit gleichfalls unzweifelhaft feststeht, eine *nīti*-Stelle in beiden Tantrākhyāyika-Rezensionen erhalten, die in die Lücke des Pūṇa-Ms. fällt. Da die Jaina-

Rezensionen den Anfang von III geändert haben, der Verfasser des SP alle prosaischen *nīti*-Stellen gestrichen, der der Pahlavī-Rezensionen sie auch, weil für ihn unverständlich, teils weggelassen, teils ungenau übersetzt hat, so ist die Stelle nur hier erhalten. Sie ist literarisch wichtig und würde noch wichtiger sein, wenn sie variantenlos überliefert wäre. Die Hs. *p*[1], die der älteren Rezension angehört, liest: तन्मानिता वयमनेन वचनेनेति । किं त्विह हि मनुबृहस्पतिगुरुपराशरशालङ्कायनचाणिक्यादिप्रभृतिभिराचार्यैर्यानि नीतिशास्त्राणि गदितानि तानि तानि विशेषत एवेभिर् (l. एवैभिर्) ज्ञायन्ते । Die beiden Hss. der jüngeren Rezension *rR* haben in den angeführten Namen einige Varianten: भृगु statt गुरु; *R* व्यासाश्वलायन, *r* korrupt वातव्याधिबहुदन्तपुत्राश्वलायनस्थविनास्ति statt शालङ्कायन; beide richtig चाणक्य ohne आदि. So viel ist sicher, daß hier wieder चाणक्य ausdrücklich zitiert wird.

Wir dürfen also annehmen, daß dem Verfasser des Pañcatantra das Wort तन्त्र in der bei Cāṇakya gebrauchten Bedeutung bekannt war. Wollen wir aber राष्ट्रचिन्ता, स्वमण्डलादिचिन्ता, कुटुम्बकृत्य usw. mit einem Worte bezeichnen, so ergibt sich dafür राजनीति, was also mit तन्त्र gleichbedeutend sein muß.

Der Ausdruck तन्त्र kann aber nicht allein राजनीति, sondern sogar राजनीतिशास्त्र bedeuten. Für diese Behauptung stütze ich mich auf eine Stelle im Mālavikāgnimitram, auf die mich E. WINDISCH freundlichst aufmerksam gemacht hat. S. 11 der Ausgabe von K. P. PARAB (Bombay 1890) ist König Agnimitra über die Anmaßung des Königs von Vidarbha zornig und befiehlt seinem Minister, den Feldherrn gegen ihn ausrücken zu lassen. Doch fragt er den Minister zuvor um seine Meinung:

अथवा किं भवान्मन्यते ।

अमात्यः — शास्त्रदृष्टमाह देवः ।

अचिराधिष्ठितराज्यः शत्रुः प्रकृतिष्वरूढमूलत्वात् ।
नवसंरोपणशिथिलस्तरुरिव सुकरः समुद्धर्तुम् ॥ ८ ॥

राजा — तेन ह्यवितथं तन्त्रकारवचनम् । Hier ist unzweifelhaft तन्त्रकार im Sinne von नृपनीतिशास्त्रकार gebraucht. So erklärt denn

auch Kātayavema तन्त्रकारवचनम् mit अर्थशास्त्रकारवचनम्. अर्थशास्त्र aber ist ein bekanntes Synonymon von नीतिशास्त्र (vgl. z. B. die oben zitierte dritte Strophe des Tantrākhyāyika).

Das Wort तन्त्र wird nun auch im Tantrākhyāyika im Sinne von नीति oder नीतिशास्त्र gebraucht. In Zeile 26 hat mein Text: कतिपयसिंहानुयायिनस्तन्त्रधाराः। In der Bemerkung zu der Stelle (S. 98, 20) habe ich gezeigt, daß Pūrṇabhadra sie verlesen hat, indem er statt तन्त्रधाराः liest तत्र चराः. Da das Pūṇa-Ms., das mir allein vorlag, fast regelmäßig त्त्र statt त्र schreibt und त्त्र im Śāradā-Alphabet oft nicht von न्त्र zu unterscheiden ist, so ist es möglich, daß ich selbst unter Pūrṇabhadras Einfluß तत्र statt तन्त्र verlesen habe. Von den drei Handschriften der jüngeren Rezension, die mir noch vorliegen (von p^1 fehlt leider der Anfang) lesen $\varrho\, r$ ganz deutlich तन्त्र, während man in *R* ebensogut तत्र lesen kann. Zweifellos ist aber das noch nicht belegte तन्त्रधाराः richtig und bedeutet: ‚Träger der *rājanīti* (oder des *rājanītiśāstra*), ‚Minister‘.[1] Ähnlich wird Z. 2123 der oberste Minister mit मुख्यो मन्त्रधरः bezeichnet. Man könnte vielleicht einwerfen, wie मन्त्रधर hier gleich मन्त्रिन् ist, so müsse तन्त्रधार gleich तन्त्रिन् sein, wofür nur die Bedeutung ‚Soldat‘ belegt ist und zwar gerade in Kaśmīr, da तन्त्रिन् in dieser Bedeutung in der Rājataraṅgiṇī häufig gebraucht wird. Dem stehen aber die Angaben des Tantrākhyāyika entgegen. Z. 24 wird gesagt, die vier *maṇḍala* seien 1. सिंहः, 2. सिंहानुयायी, 3. काकरवः, 4. किंवृत्तः. Der zweite Kreis wird Z. 26 näher erläutert durch तन्त्रधाराः. Wenn nun der Löwe Z. 136 f. sagt: अयमस्माकं दमनकश्चिरंतनो मन्त्रिपुत्रः। अव्याहतप्रवेशो ह्येष द्वितीयमण्डलभागिति, so ist es klar, daß तन्त्रधारः mit मन्त्रिन् synonym ist.

Der Ausdruck राजनीति deckt sich nicht völlig mit unserem Ausdruck ‚Politik‘, er begreift ihn vielmehr mit in sich. Ebenso um-

---

[1] Durch Pūrṇabhadras तत्र statt तन्त्र gewinnen wir einen weiteren Beweis dafür, daß er ein Śāradā-Original benützt hat. — Daß *tantra* in dem oben zitierten Wort wirklich *nīti(śāstra)* bedeutet, ergibt sich z. B. aus dem Anfang des dritten Buches, wo dieser Minister den König in den Lehren der *nīti* unterrichtet. Eine ähnliche Rolle spielt Damanaka im ersten Buch.

faßt er aber auch die privaten Beziehungen des Königs. Darum sind नीतिशास्त्र und अर्थशास्त्र Synonyma. Das अर्थशास्त्र steht dem धर्मशास्त्र und कामशास्त्र gegenüber und behandelt alles, was man für das praktische, namentlich das Berufsleben wissen muß. Betrachten wir von diesem Gesichtspunkte aus die fünf Bücher des alten Pañcatantra, so ergibt sich als Inhalt derselben: 1. Der König opfert seinen besten Minister infolge der listigen Ränke eines Höflings. 2. Ein Bündnis schwacher, aber kluger Fürsten schützt diese vor dem Starken. 3. Durch List ist ein Feldzug gegen einen überlegenen Gegner siegreich. 4. Durch List rettet sich ein alter, vertriebener König aus der Gefahr. 5. Unüberlegtes Handeln schadet.

Die ersten drei Bücher sind politischer Natur; im vierten ist der Held zwar noch ein König, aber seine Not und Rettung haben mit Politik nichts zu tun, und ebenso ist der Inhalt des fünften Buches unpolitisch. Während die vier ersten den Sieg der *nīti* zeigen, beweist das fünfte den durch Nichtbefolgen der *nīti* entstehenden Schaden. Es ist also jedes der fünf Bücher eine नीत्याख्यायिका, oder, wenn wir das oben für नीति gewonnene Synonymon तन्त्र einsetzen, eine तन्त्राख्यायिका; das Ganze wird also passend als तन्त्राख्यायिकं (नाम नीतिशास्त्रम्)[1] bezeichnet.

Vor Jahren hörte ich einmal den Vortrag eines Missionars, der in Südindien tätig gewesen war und von seinen Erlebnissen erzählte. Er schilderte, wie sich die Leute um ihn versammelt und ihm anscheinend andächtig gelauscht hätten. Wenn sie sich dann nach dem Ende seiner Predigt zerstreut hätten, so hätte ihm die Uhr, die Börse oder sonst etwas gefehlt, was ihm einer seiner Zuhörer listig entwendet hätte. Er sagte: ‚Die *nīti*, die Klugheit, ist ein hervorstechender Zug der Inder, wovon man sich nach und nach zu seinem Schaden überzeugt‘. Ich fragte ihn später, ob er Sanskrit könne, was er verneinte; *nīti* sei aber, wie viele Abstrakta, aus dem Sanskrit in die südindischen Volkssprachen eingedrungen und bedeute eben ‚Klugheit‘. So sagt denn auch König Agnimitra zu seinem

[1] Vgl. मित्रभेदं नाम प्रथमं तन्त्रम् usw.

Narren, der die ahnungslosen Tanzlehrer aneinandergehetzt hat, um die Zwecke seines Herrn zu fördern, Mālavikāgnim. 13, 10, als er die beiden hinter der Szene streiten hört: सखे, त्वत्सुनीतिपादपस्य पुष्पमुद्भिन्नम्. सुनीति bedeutet hier ‚gute List' ohne politischen Beigeschmack.

Nach dem Gesagten verstehen wir nun, wie der Abbé Dubois dazu kommt, *Pañcatantra* mit ‚les cinq ruses' zu übersetzen. Seine indischen Ratgeber werden ihm erklärt haben, तन्त्र habe hier die Bedeutung नीति, was ohne Zweifel richtig ist, und नीति übersetzte er mit ‚List'. Die Übersetzung des Abbé Dubois kommt also dem Richtigen am nächsten, obgleich sie der Zeit nach die erste ist.

Wie Somadeva sein कथासरित्सागर, im Bilde bleibend, in तरङ्ग einteilt, so teilt der Verfasser des तन्त्राख्यायिक sein Werk in तन्त्र, ‚Listen', ‚Fälle der Klugheit' ein. Man wird also तन्त्राख्यायिका übersetzen müssen: ‚Erzählung, in der die Klugheit (तन्त्र, नीति) behandelt wird', तन्त्राख्यायिकम् ‚Lehrbuch, welches Erzählungen enthält, in denen die Klugheit behandelt wird'. पञ्चतन्त्रम् heißt dann: ‚Das aus fünf Listen (Fällen der Klugheit) bestehende *śāstra*'. Daß das Werk dabei zunächst das Leben des Fürsten im Auge hat, ergibt seine Einleitung und sein Hauptinhalt.

Die vorstehenden Darlegungen sind, wie eingangs bemerkt, durch die Kritik Jacobis angeregt; es sollte mich freuen, wenn sie seine Zustimmung fänden.

Anzeigen.

CHARLES FOSSEY, *Contribution au dictionnaire sumérien-assyrien.* (Supplément à la ‚Classified List' de BRÜNNOW.) Paris, ERNEST LEROUX, 1905. 4°. Fascicule premier. (S. 1—192.)

Kaum ein Desideratum der assyriologischen Fachliteratur könnte wohl zur Zeit als dringender bezeichnet werden als eine auf den jetzigen Stand der Assyriologie gebrachte Neuausgabe der bewährten ‚Classified List etc.' von BRÜNNOW, bzw. ein die neuere einschlägige Literatur berücksichtigendes Supplement zu diesem Buche. Es steht zwar fest, daß auch das ‚Assyrische Handwörterbuch' von FRIEDRICH DELITZSCH nicht mehr als vollständig gelten kann, und man würde auch hier einen Supplementband nur mit Freuden begrüßen. Doch ist bei diesem Buche, das ja erst 1896 erschienen ist und das durch die seither publizierten Wörterbücher von MEISSNER und MUSS-ARNOLT vielfache Ergänzung erfahren hat, das Bedürfnis nach einer Neuausgabe, bzw. Fortführung, bei weitem nicht so dringend, wie bei der bereits 1889 erschienenen ‚List' BRÜNNOWS, die bis jetzt fast ohne jede nennenswerte Ergänzung (vgl. bloß das sich nur auf die ‚Sumerisch-babylonischen Hymnen' von REISNER beschränkende ‚Premier supplément à la liste des signes cunéiformes de BRÜNNOW', Paris, 1903, von CH. VIROLLEAUD) geblieben ist.

In dem soeben erschienenen Buche des französischen Assyriologen CH. FOSSEY liegt uns nun der erste Versuch vor, die wichtigsten der seit dem Jahre 1889 erschienenen bilinguen Texte einer

ähnlichen Bearbeitung zu unterziehen, wie sie der älteren Literatur durch die ‚List' BRÜNNOWS zuteil geworden ist. In Betracht kamen da vor allem die Cuneiform Texts, pt. XI, XII, XIV, XVI, XVII, XVIII und XIX, ferner die 1891 erschienene 2. Auflage von IV. Rawl., einzelne der von BR. MEISSNER in dem ‚Supplement zu den assyrischen Wörterbüchern' edierten Texte, einige[1] in den Zeitschriften verstreut vorliegende Vokabulare (so z. B. das bekannte Berliner Vokabular V. A. Th. 244, ediert von REISNER, *ZA.* IX, S. 159 ff.), meine ‚Sumerisch-babylonische Mythen von dem Gotte Ninrag (Ninib)' u. a. Die vorliegende erste Lieferung des FOSSEYschen Buches (S. 1 bis 192) umfaßt die erste Hälfte des ganzen Werkes, die Zeichen 𒀸 bis ⊏𒐈; die zweite [Schluß-] Lieferung befindet sich bereits unter der Presse.

Die fleißige Arbeit FOSSEYS verdient von seiten der Assyriologen Anerkennung und Dank. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die von ihm exzerpierten Texte, die ja vielfach noch gar nicht wissenschaftlich bearbeitet sind, erst durch sein Buch einer allgemeineren Benützung zugänglich gemacht werden. Und auch diejenigen, die ihre eigenen Sammlungen haben, werden in diesem doch wenigstens eine willkommene Ergänzung ihrer eigenen Arbeit erblicken müssen.

Im einzelnen kann freilich FOSSEYS Werk nicht als vollkommen verläßliches, fehlerloses Nachschlagebuch angesehen werden. Die Gründe dieser Erscheinung sind zum Teil in der Schwierigkeit des bearbeiteten Stoffes, zum Teil in der Arbeitsweise des Autors selbst zu suchen. So sind z. B. gerade die wichtigsten — und auch schwierigsten — der von FOSSEY exzerpierten Texte, die CT XII, pl. 1—31 veröffentlichten sumerisch-babylonischen Syllabare, bis jetzt so gut wie ohne jede Bearbeitung geblieben; man darf sich daher nicht sonderlich wundern, wenn FOSSEY bei der Verwertung des von ihnen gebotenen Materials oft weniger glücklich ist als z. B. bei

[1] Übersehen hat FOSSEY z. B. das kleine, *ZA.* IV, S. 394 f. von ZIMMERN veröffentlichte S^a-Fragment.

der Exzerpierung der CT pt. XVI und XVII edierten, schon vielfach übersetzten und kommentierten Beschwörungstexte. Andererseits weist das Buch auch Inkonsequenzen, Flüchtigkeiten, Verlesungen etc. auf, die wohl zu vermeiden waren.

Mit mehr Sorgfalt hätte z. B. FOSSEY einen besonders wichtigen Teil seines Buches, die sumerischen Lesungen der Ideogramme, behandeln sollen. Ähnlich wie BRÜNNOW führt auch FOSSEY bei jedem Zeichen zuerst die sumerischen Lautwerte, dann die semitischen Äquivalente desselben an. Die neuen Belege für die bereits belegten sumerischen Lesungen werden jedoch von FOSSEY nur ganz selten auch in dem sumerischen Teil des dem Zeichen gewidmeten Abschnittes gegeben (vgl. z. B. den Lautwert *mud* des Zeichens *MUD*, FOSSEY Nr. 1136 und BRÜNNOW Nr. 2271); meist begnügt er sich damit, sie nur in dem semitischen Teil — neben den ihnen entsprechenden semitischen Äquivalenten — zu erwähnen. So führt er zwar zu S. 10 zu dem Zeichen [Keilschriftzeichen] den neuen Lautwert *ul* (CT 12, 13, I. 15) an; dagegen werden die bereits bekannten Lautwerte *tab* und *gir* dieses Zeichens, die uns jetzt durch CT 12, 13, I. 3 und 6 neu belegt werden, nur unter den diesbezüglichen semitischen Äquivalenten verzeichnet. Nicht selten werden übrigens auch neue, bis jetzt unbekannte Lautwerte so behandelt. So gerade bei unserem Zeichen: den CT 12, 13, I. 14 zum erstenmal vorkommenden emesalischen Lautwert *a-ri* dieses Zeichens verzeichnet FOSSEY bloß unter der Nr. 119, wo er das diesem Lautwerte entsprechende semitische Wort *paṭ-ri* (sic) anführt. Und doch ist bei unserer so lückenhaften Kenntnis des Sumerischen für uns jede neue sumerische Glosse — selbstverständlich auch dann, wenn sie nur Bekanntes bestätigt — von der größten Wichtigkeit und der sorgfältigsten Verzeichnung wert.

Viel Verwirrung hat in dem Buche besonders ein Mißverständnis FOSSEYS angerichtet. Die babylonischen Gelehrten erklärten ein Ideogramm (bzw. sumerisches Wort) oft nicht nur durch das entsprechende semitische Aquivalent, sondern außerdem noch durch ein anderes, gleichbedeutendes Ideogramm (bzw. sumerisches Wort).

Diesem Synonym setzten sie ein *ša* vor und stellten dann das Ganze in die semitische Kolumne unmittelbar vor das semitische Äquivalent. Das vorangestellte *ša* kann in solchen Fällen natürlich nur als Relativpronomen aufgefaßt werden. Diese in den Syllabaren oft wiederkehrende Konstruktion scheint FOSSEY gar nicht verstanden zu haben. So liest er z. B. CT 12, 15, II. 47 (FOSSEY Nr. 192): *TAR* (= *tar?*) = *ša altar altaru* (?). In Wirklichkeit ist jedoch *TAR* (= *tar*)[1] = *ša* 𒀠 𒋻 *al-ta-ru* zu lesen. Diese Gleichung besagt: ‚*TAR*, (das sumerisch) *tar* (zu lesen ist), (bedeutet im semitischen Babylonisch dasselbe), was *AL.TAR*, (nämlich) *al-ta-ru*'. Ahnlich ist CT 12, 15, II. 12 nicht mit FOSSEY (Nr. 239): *TAR* (= *ḫaš*) = *ša šagâšu mašgašu*, sondern vielmehr *TAR* (= *ḫaš*) = *ša IṢ.ḪAŠ maš-ga-šu* zu lesen. Die Gleichungen *AL.TAR* = *altaru*, bzw. *IṢ.ḪAŠ* = *mašgašu*, hätten dann selbstverständlich noch außerdem unter *AL.TAR*, bzw. *IṢ.ḪAŠ* (*iṣ ḪAŠ*) verzeichnet werden sollen, was FOSSEY, dem die ganze Konstruktion unklar ist, natürlich unterläßt.

Ich gebe nun im folgenden eine Auswahl meiner Berichtigungen, Verbesserungen und Nachträge zu den ersten 50 Seiten des FOSSEYschen Buches. Das ganze Buch zu kommentieren, ist mir aus Mangel an Zeit und Raum nicht möglich.

S. 1 hätte bei dem Zeichen ► wohl der Lautwert *ri-i* Verzeichnung verdient, den wir einer Variante von S[a] II. 56 (vgl. CT 12, 32, 93071, 3 b) verdanken.

Ibid. möchte ich zu ►► nachtragen, daß CT 12, 4, I. 9—18 (vgl. auch Z. 6—8?) folgende semitische Wiedergaben dieses Zeichens anführt:

	[*ḪAL*]	[*b*]*a-ru-u*
10		[*b*]*i-ru-tum*
		bu-uk-ku (*p*)
		iš-ku (= *išḳu*)
		za-a-zu
		zi-it-tum

[1] *tar* ohne Fragezeichen, s. unten das zu Nr. 214 Ausgeführte.

15 *ša-ḫa-lum*
na-ṣa-lum (*z*)
bi-e-rum
bi-e-šu

Das Zeichen *ḪAL* ist hier zwar abgebrochen, seine Ergänzung steht aber fest; beachte besonders die Zeilen 9, 13 und 14!

Nr. 8. Statt des FOSSEYschen *MUG* (= [*mu-u*]*g*) = *biṣṣu* (CT 12, 12, II. 23) ist wohl *bi-iṣ-ṣu-*[*ru*] zu lesen; auf *-ṣu* folgte, wie das Original lehrt, gewiß noch ein Zeichen. Zu sumer. *mug* = *biṣṣuru* ‚weibliche Scham' vgl. die Glosse *mu-ug* zu *SAL.LA* = *u-rum* ‚Scham' (CT 19, 17, I. 22).

S. 5 vermisse ich die Gleichung *ZU* = *naṭû*, vgl. CT 17, 20, 52 f. (= IV. R 3).

S. 10 fehlt *GÍR* (= *gir*) = [*m*]*a-ag-za-zu* ‚Schere' CT 12, 13, I. 7.

Nr. 127 a. Hier wird *GÍR* (= *ul*) = *ut-tu-tu* (CT 12, 13, I. 25) angeführt. Ich glaube nicht, daß diese Lesung richtig ist; man würde mit *uttutu* kaum etwas anfangen können. Beachtenswert scheint mir, daß l. c. 23 f., unmittelbar vor [cuneiform]*-tu-tu*, *GÍR* = *bi-ri-it-tum* (= *pirittu*) ‚Schrecken' und *GÍR* = *ḫa-at-tu* ‚Schrecken' erwähnt wird. Wir wissen jetzt, daß [cuneiform] im Sumerischen auch den Lautwert *ḫut* (s. CT 12, 6, I. 25 und vgl. auch *ḫat* ib. II. 20) hatte. Es ist nun sehr verlockend, diesen Lautwert gerade auf Grund unserer Stelle auch für das Semitische anzunehmen: das unmittelbar auf *ḫattu* ‚Schrecken' folgende [cuneiform]*-tu-tu* könnte sehr wohl *ḫut-tu-tu* ‚erschrecken' gelesen werden.

Nr. 140. *GÍR.LAL* = *ṭa-bi* . . . Rm. 338, Rev. 18 ist natürlich zu *ṭa-bi-*[*ḫu*] zu ergänzen; s. bereits HWB S. 724 b.

S. 11 unten hätten die CT 12, 13, II. 4, 8 und 42 neu belegten Lautwerte *du-u*, *bu-ur* und *u-šu-um* des Zeichens [cuneiform] ausdrücklich hervorgehoben werden sollen.

Nr. 148 a. CT 12, 13, II. 14 bietet nach der Textausgabe THOMPSONS die Gleichung *BÚR* (= *bur*) = *ḫa-da-l*[*um*] *ša* [cuneiform]. Diese Lesung wird auch von FOSSEY akzeptiert. Doch kann kein Zweifel darüber obwalten, daß das *da* verlesen ist und daß hier

das bekannte Verbum *ḫašâlu* (vgl. das oft vorkommende *ḫašâlu ša pukli*; ist auch hier so zu lesen? vgl. jedoch II R 30, 61 e, f) vorliegt.

Nr. 158. Statt *BÚR* (= *bur*) = *napâḫu ša ûmu* (CT 12, 13, II. 36) lies *napâḫu ša šamši* (= 𒌓).

Nr. 165. Statt *BÚR* (= *bur*) = *pašâru* (CT 12, 13, II. 41) lies bloß *pa-ša-* . . . Die Ergänzung zu *pašâ*[*ru*] ist angesichts des Umstandes, daß das Ideogramm *BÚR* bereits ibid. 8—11 durch dieses Verbum (in Verbindung mit vier verschiedenen Objekten; vgl. übrigens auch ibid. Z. 24: *BÚR* = *puššuru*) wiedergegeben ist, nicht sehr wahrscheinlich.

Nr. 174 f. Das THOMPSONsche *BÚR* (= *bur*) = *ša-at-tu ša ṣurrum*, bzw. 𒈫 *ša ḳar-ni* (CT 12, 13, II. 17 f.), das auch FOSSEY übernimmt, ist natürlich zu *ša-la-tu* etc. zu korrigieren. Daß *at* unsicher ist, deutet ja THOMPSON selbst durch die Schraffierung des Zeichens an. Auch die unmittelbar (ibid. Z. 15 f.) vorangehenden sinnverwandten Äquivalente desselben Ideogramms, *nasâḫu ša ṣurrum* und *šalâḳu ša ṣurrum*, erfordern notwendig diese Korrektur.

Nr. 183. CT 12, 13, II. 23 möchte ich im Hinblick auf *BÚR* = *baš-mu* (z. B. CT 17, 26, 46 f.) *BÚR* = *b*[*a*]-*ša-mu* lesen.

Nr. 186 ff. Außer den hier angeführten Lautwerten des Zeichens 𒋻 wären noch zu erwähnen gewesen: *kud* CT 12, 14, II. 3, *ḫaš* ibid. 50, *tar* CT 12, 15, II. 16 und besonders der ibid. 15 zum erstenmal vorkommende Lautwert *ku-uk-su* (kommentiert durch die Glosse *ša ku-uk-si*).

Nr. 203. CT 12, 14, I. 37 ist statt des FOSSEYschen *ša eṣêdu eṣidu* nach dem oben S. 92 f. Ausgeführten *TAR* = *ša ŠE.KIN.TAR e-ṣi-du* zu lesen.

Nr. 205. CT 12, 15, I. 11 lies *TAR* (= *ḫaš*) = *ša IṢ.ḪAŠ gam-lum* (FOSSEY: *ša gamâlu gamlu*).

Nr. 214. Das Fragezeichen hinter der von FOSSEY zu *TAR* = *ḫarâṣu* CT 12, 15, II. 43 ergänzten Glosse *tar* (vgl. auch Nr. 192, 235 und 290) ist zu streichen. Der Lautwert *tar* (l. c. Z. 16) gilt auch für die zum Teil zerstörten Zeilen 40—50, wie vor allem das Z. 47 angeführte *TAR* = *AL.TAR* = *altaru*, wo *TAR* in beiden

Fällen im Hinblick auf das semitische *altaru* nur *tar* gelesen werden kann, beweist.

Nr. 220 lies *TAR* (= *ḫaš*) = *ša IṢ.ḪAŠ* *iṣu* *ḫaš-šu* (CT 12, 15, II. 10; FOSSEY: *ša ḫâšu ḫašu*).

Nr. 249, bzw. 271 a lies *TAR* (= *tar*) = *ša AL.TAR na-mu-ti*, bzw. *ša AL.TAR pu-us-su-u* (CT 12, 15, II. 49, bzw. 48).

Nr. 269 lies *TAR* (= *kud*) = *pitû ša* . . . (CT 12, 14, II. 12); FOSSEYS Ergänzung *pitû ša* [*šammi*] ist vollkommen unbegründet.

Nr. 272 lies *TAR* (= *tar*) = *ša KA.TAR ra-ka-nu* (CT 12, 15, II. 50; FOSSEY: *ša nasâku? rakânu*).

Nr. 294. Statt des FOSSEYschen *tuttu ša šagiṣṣi* ist wohl *tu-ut-tum ša edli* (= *DUN*) *ez-zi* zu lesen. FOSSEY verwechselt hier das neubabylonische *DUN* mit dem neubabylonischen *GIŠIMMAR* und liest obendrein *ZI* als *ṣi*! Außerdem ist hier zu *TAR* der von FOSSEY übersehene Lautwert *sulu* anzuführen.

Nr. 297. Statt *ša dalâlu* . . . lies *ša KA.TAR* . . . (CT 12, 14, II. 44).

Nr. 298. Hier zitiert FOSSEY in Keilschrift . . . *at-*[illegible] *ša KA* (CT 12, 15, I. 13); das Original (übrigens auch FOSSEY in seiner Transkription . . . *aṭṭu ša pî*) hat jedoch *-ṭu*.

Nr. 299. Die erhaltenen Reste des ersten Zeichens von CT 12, 15, II. 42 lassen wohl auf ein *ḫ*[*a*]- schließen. Es ist also *TAR* (= *tar*) = [*ḫ*]*arâbu* zu lesen; vgl. übrigens u. a. auch die sinnverwandten Infinitive *ḫipû* und *litû*, die ibid. 45 f. ebenfalls *TAR* (= *tar*) gleichgesetzt werden.

Nr. 303. Statt . . . *ša pî* lies . . . *lu ša KA* (CT 12, 15, I. 12).

Nr. 308. CT 12, 14, II. 45 liest FOSSEY *TAR* (= *ku-ud*) = . . . *ru-u*; das Original bietet jedoch nicht *ku-ud*, sondern *ku-rum* als Glosse zu *TAR*.

Nr. 311 f. Der hier nur als semitisches Aquivalent angeführte Gottesname *ilu* *TAR* (zu lesen *Ḳudmu* oder *Ḳadmu*,[1] CT 12, 15, I. 28 f.) hätte auch separat — unter eigener Nummer — verzeichnet werden sollen.

[1] Zu *ḳadmu*, Synonym von *ilu*, s. ZIMMERN in KAT^3 S. 477.

Nr. 314 f. CT 12, 15, I. 14 f. ist *TAR* = [*s*]*u-u-ḳu*, bzw. [*r*]*e-bi-tum* zu lesen (vgl. bereits PSBA XI., 1888 Dec. pl. 8, IV. 14 f.).

Nr. 316. Statt des absonderlichen [cuneiform] lies [cuneiform].

Nr. 328. Der Lautwert *digir* des Zeichens *AN* kommt auch S^b I. 2 WEISSB. (vgl. übrigens FOSSEY Nr. 342) vor.

Nr. 333. CT 12, 4, II. 18 ist zu lesen: *AN* = *ša* [cuneiform] *a-sak-ku*; *AZAG* + *AN* = *asakku* kommt bekanntlich auch sonst vor, vgl. z. B. KB VI. 1, S. 261, Anm. 5.

In Nr. 334, bzw. 341 hält FOSSEY den Lautwert *digir* von *AN* = *bêltu* (CT 12, 4, II. 9), bzw. *iltu* (ibid. 7) ganz ohne Grund (übrigens auch ganz inkonsequent; er hätte ja konsequenterweise dasselbe auch Nr. 336, 338 und 344 bei *bêlu, ellu* und *ilu* tun sollen, die l. c. Z. 8, 10 und 6 ebenfalls dem Zeichen *AN* = *digir* gleichgesetzt werden) für emesalisch.

Nr. 342 ff. Hier fehlt der Hinweis auf CT 12, 4, II. 15, wonach *AN* = *ilu* sumerisch auch noch anders gelesen werden konnte als *digir* (ibid. Z. 6), bzw. *dimir* (Emesal, ibid. Z. 11); der betreffende sumerische Lautwert ist leider zerstört.

Nr. 346. Statt *išbarru* lies *išparru* (*par* = [cuneiform]).

Nr. 349. CT 12, 4, II. 3 ist wohl nur [*AN*] = *ka-tu ḫa-am-tu ki* zu lesen, wobei wir in *kâtu*, und auch wohl in *-ki* (Suffix?), Pronomina (vgl. ibid. Z. 2: [*AN*] = *ia-a-ti*) der 2. p. sg. erblicken müssen; zu *kâtu ḫamtu* (= *ḫamṭu*) vgl. als Gegenstück *kâtu marû* (= [*ḪAR*]) CT 12, 21, 93040, Rev. I. 29.

S. 25 vermisse ich das noch immer unerklärte Ideogramm *KA.KA.SI.GA*, für welches jetzt besonders die CT 12 veröffentlichten Texte zahlreiche Belege bieten.

Nr. 474. CT 11, 21, 34912, Obv. 2 wird als Name des Zeichens [cuneiform] *i-*... angegeben, das wahrscheinlich zu *i*[*rû*] zu ergänzen ist. Das FOSSEYsche *iri*(?), das nicht ausdrücklich als der Zeichenname von [cuneiform] bezeichnet ist, kann zu Mißverständnissen führen: man kann es leicht für einen Lautwert dieses Zeichens halten.

Nr. 478. Den CT 11, 21, 34912, Obv. 5 vorkommenden Namen des Zeichens [cuneiform] liest FOSSEY *iri-dû*(?). In Wirklichkeit ist

jedoch a. a. O. *š[a*[1]*-irâku* (?)*-ḫ]u-du-u[š-idu]* zu lesen. Zu *irû,* dem wahrscheinlichen Zeichennamen von [cuneiform], s. das zu Nr. 474 Bemerkte, zu [cuneiform] = *ḫuduš* s. unten S. 101 f.

Nr. 479. FOSSEYS [cuneiform] = *šaḳu* ... (CT 12, 23, 93064, 7) ist selbstverständlich zu *šaḳu[mmatu]* zu ergänzen. Außerdem hätte auch das l. c. Z. 8 vorkommende, bei FOSSEY fehlende semitische Äquivalent *ša* ... dieses Zeichens Verzeichnung verdient.

Nr. 480. Der Zeichenname von [cuneiform] ist nicht *iri-barra* (?; so wird von FOSSEY CT 11, 21, 34912, Obv. 6 gelesen), sondern *š[a-irâku* (?)*]-bar-ra-i[du]*.

Nr. 481. Statt des FOSSEYschen *iri-urudu* (?) ist *š[a-irâku* (?)*]-u-ru-du-idu* (s. l. c. Z. 9) zu lesen.

Nr. 483. Das in den assyrischen Zeichennamen so oft vorkommende, allgemein *i-du* gelesene *I.DU* liest FOSSEY konsequent (vgl. noch z. B. Nr. 517, 1316, 1335, 1338, 1464 u. ö.) *igub*; es dürfte ihm wohl schwer fallen, diese Neuerung genügend zu rechtfertigen.

Nr. 486. Der CT 11, 21, 34912, Obv. 8 vorkommende Zeichenname von [cuneiform] ist *š[a-irâku* (?)*]-i-gi-idu,* nicht *iri-igi* (?; so FOSSEY) zu lesen.

S. 32. Statt des BRÜNNOW Nr. 922 zitierten *AMÊL.ŠILIG* = *giš-ru*[2] (II R 62, 20 g, h) bietet jetzt die Neuedition des Textes CT 18, 50, II. 20: *AMÊL.ŠILIG* = *IZ.BU.* FOSSEY erwähnt diese Korrektur nicht (es ist zwar möglich, daß er es erst unter dem Zeichen *AMÊL,* also in dem zweiten Teile seines Buches anführen wollte; dagegen spricht jedoch der Umstand, daß auch das l. c. 17 vorkommende *UM.KI.RA.RA* = *IZ.BU* von ihm S. 117 nicht erwähnt wird).

Nr. 492. Statt *iri-gugu* (?; Zeichenname von [cuneiform]) ist CT 11, 21, 34912, Obv. 10 *ša-irâku* (?)*-gu-gu-idu* zu lesen. Einen anderen, von FOSSEY nicht notierten Namen für dieses Zeichen führt K. 4174, Obv. I. 37 (CT 11, 46) + ABEL-WINCKLER, *Keilschrifttexte,* S. 54, Obv. I. 1 an: *ša-gisgallâku-guga-idu.*

---

[1] Zu *ša* vgl. ibid. Z. 3; in unserer Zeile wird dieses *ša* durch ein nur zur Hälfte erhaltenes Ditto-Zeichen vertreten.

[2] So auch HWB s. v.

Zu dem in Rede stehenden Zeichen hätten noch folgende Stellen erwähnt werden sollen:

CT 11, 21, 34912, Obv. 10: [cuneiform] = sumer. *ḳu-[r]u(?)-uš* = sem. *ki-*...

CT 12, 23, 93063, I. 9 ff. + 93064, 1 f.: [[cuneiform]] = *ka-sa-mu*
ka-za-zu (= *ḳaṣâṣu*)
ur-ru-u
. . . . .
ka-az(ṣ, s)- . . .
ku-ru ša G[I(?)]

Nr. 493. Statt *ša ki-ru* . . . (so liest FOSSEY CT 12, 23, 93064, 5) ist im Hinblick auf ABEL-WINCKLER, *Keilschrifttexte*, S. 54, Obv. I. 1 + K. 4174, Obv. I. 37 (CT 11, 46) *ša-ki-ru-[u]* zu lesen.

Nr. 494. Statt *ilu EN.DA* lies *ilu EN.DA.*[cuneiform] (CT 12, 23, 93064, 4).

Nr. 496. Statt des FOSSEYschen *iri-min* (?; Zeichenname von [cuneiform]) lies *š[a-irâku* (?)*-]mi-in-idu* (CT 11, 21, 34912, Obv. 7).

S. 32. Zu [cuneiform] trage nach CT 18, 43, K. 2022 etc., Obv. 18 c, d (= II R 29, 1 Rev. 18): [cuneiform] [. . .] = *ša-mu* . . .

S. 33 vermengt FOSSEY zwei Keilschriftzeichen, die der von ihm hier exzerpierte Text (CT 12, 30, 38744, 3 ff.) ausdrücklich unterscheidet. Es sind die Zeichen [cuneiform] (im folgenden durch *NITA* umschrieben) und [cuneiform] mit hineingefügtem [cuneiform] (im folgenden = *URDA*). FOSSEY folgte darin wohl der allgemeinen Annahme (siehe THUREAU-DANGIN, *Recherches sur l'origine de l'écriture cunéiforme*, Nr. 26 und 27 und vgl. auch DELITZSCH, *Entstehung des ältesten Schriftsystems*, S. 93), daß diese Zeichen in der späteren Zeit in *NITA* zusammengefallen sind. Doch beweist jetzt gerade der von FOSSEY behandelte neubabylonische Text, daß man beide Zeichen — wenigstens in Vokabularen — auch in der neubabylonischen Zeit voneinander unterschied.[1] Daraus ergibt sich auch für uns die Pflicht, die beiden Zeichen auseinanderzuhalten.

---

[1] Beachte auch S^a VI. 1 f. (in dem *ZA.* IV, S. 394 von ZIMMERN edierten Fragment) und vgl. damit CT 5, 9 Rev. III 24 f. Was die neuassyrische Zeit betrifft, so wäre vorderhand vielleicht auf II R 31, 86 a *amêl NITA.KÚR* hinzuweisen.

L. c. lesen wir nun:

[𒁹 . . . -*k*]*i* (?)	*NITA*	. . . -*ba*- . . .
[𒁹 *ni*]-*ta*	*NITA*	*zi-ka-rum* 𒀸 *ri-e* (?)-[*šu*]*m*[1]
[𒁹 *a*]*r* (?)-*da*[2]	*NITA*	*ar-du*
[𒁹] *e* (?)-*rum*	*NITA*	dtto.
𒁹 *su* (?)-*rad*[3]	*NITA*	dtto.
𒁹 *a-rad*	*NITA*	dtto.
𒁹 dtto.	*URDA* KUR	dtto.[4]
𒁹 *ur-da*	*URDA* KUR	dtto.
[𒁹] *gi-e*	*URDA* KUR	*am-tum*
[𒁹] *am-me*	*URDA* KUR	dtto.
[𒁹 *k*]*i* (?)-*ib-aš*[5]	*URDA* KUR	. . .

S. 34. Zu dem Zeichen *ŠAḪ* hätte der uns jetzt auch aus S^b v. 52 (s. CT 11, pl. 18 und WEISSBACH, *Miscellen,* Taf. 11, Col. v. 26) bekannte Lautwert *ša*-[*aḫ*], bzw. Var. *sa-aḫ,* dieses Zeichens erwähnt werden sollen.

Nr. 524 (*la-e* als Lautwert von *LA*) ist zu streichen: CT 12, 32, 38181, Obv. 11 ist nicht *LA* (= *la-e*), sondern *TE* (= *te-e*) zu lesen. Dagegen hätte hier jetzt S^a I. 42 *LA* (= *la-a*) verzeichnet werden sollen.

Nr. 528. Statt *ipru ḫilṣu* ist *išḫilṣu* (s. auch MEISSNER, *Supplement* s. v.) zu lesen.

Nr. 536 f. Neben *APIN* = *epinnu,* bzw. *ikkaru* (CT 12, 31, 35586, Obv. 6, bzw. 5) ist auch *APIN* = *er*[*êšu*] (ibid. 7) anzuführen.

S. 35. BRÜNNOW Nr. 1037 *AMÊL. MAḪ* = *giš-ru* (II R 62, 21 g, h) hätte zu *AMÊL. MAḪ* = *IZ. BU* (s. CT 18, 50, II. 21) korrigiert werden sollen (vgl. oben S. 98).

---

[1] So ist wohl mit ziemlicher Sicherheit zu lesen; FOSSEY Nr. 511 liest *ri*- . . .

[2] FOSSEY Nr. 505 und 508: . . .-*da*.

[3] Das sehr verdächtige *su,* das THOMPSON schraffiert, dürfte wohl in *u* zu emendieren sein: also *u-rad* (vgl. *a-rad, ur-da* und [*a*]*r*(?)-*da*)?

[4] Diese Zeile wird von FOSSEY gar nicht verzeichnet.

FOSSEY Nr. 506: . . . *daraš*.

S. 36. Die hier von FOSSEY gegebenen Lautwerte des Zeichens *TU* lassen sich meines Erachtens nicht unerheblich vermehren. S^{a} III. 25—29 lesen wir jetzt:

25	𒁹 . . .-*u*	*TU*	. . .
	𒁹 . . .-*u*	*TU*	dtto.
	[𒁹 . . .]-*uš*	*TU*	dtto.
	[𒁹 . . .]-*um*	*TUM*	*i*- . . .
	[𒁹] *ib*	*TUM*	dtto.

An diese Stelle gehört nun — was bis jetzt übersehen wurde — das kleine, CT 11, 12 veröffentlichte Fragment 46506, das die Lücken in sehr dankenswerter Weise ergänzt:

𒁹 *ku-u*	. . .
𒁹 *ḫu-u*	. . .
𒁹 *ḫu-du-uš*	. . .
𒁹 *tu-um*	. . .
𒁹 *ib*	. . .

Unsere ohne weiters einleuchtende Zusammenfügung der beiden Fragmente bedarf wohl keiner näheren Begründung. So ergeben sich uns für *TU* drei neue Lautwerte: *ku*, *ḫu* und *ḫuduš*.[1]

Wir können jetzt aber auch den bei FOSSEY ebenfalls fehlenden Namen dieses Zeichens feststellen. Da der dem Zeichennamen zugrundegelegte Lautwert in S^{a} in der Regel ganz zuletzt angeführt wird, so können wir aus unserer Stelle schließen, daß der Zeichenname von *TU* etwa *ḫudušu* war. Damit stimmen auch wohl die S^{a} III. 25 erhaltenen Spuren überein: an der ersten Stelle kann recht wohl ein *ḫu* gelesen werden und statt des darauffolgenden zweifelhaften *tum* ist wohl sicher das ganz ähnliche *du* zu lesen (das dritte Zeichen ist abgebrochen). Eine Bestätigung unserer Ver-

[1] Welchem der in *TU* zusammengefallenen altbabylonischen Zeichen diese drei Lautwerte entsprechen, läßt sich zur Zeit nicht feststellen. Möglicherweise kommt dafür die THUREAU-DANGIN, *Recherches*, Nr. 147 angeführte *TU*-Form in Betracht. Doch möchte ich auf CT 5, 9, Obv. IV. 16, das in erster Reihe diese Möglichkeit zu befürworten scheint, kein großes Gewicht legen.

mutung bringt uns aber der CT 11, 21, 34912, Obv. 5 angeführte Zeichenname *š[a-irâku(?)-ḫ]u-du-u[š-idu]* des Zeichens [cuneiform] in welchem *TU* durch *ḫuduš* wiedergegeben wird (s. auch das oben S. 97 f. zu Nr. 478 Bemerkte).

Nr. 545. Das hinter *gur* (= *TU*) stehende Fragezeichen ist zu streichen.

Nr. 547. Statt des FOSSEYschen *TU* (= *gur*) = *ša elippi abû-bi bâbu* ist CT 12, 11, I. 26 *TU* (= *gur*) = *ša* ^išu^ *MÁ.TU* (bzw. *GÙR*) *ma-kur*(sic)-*rum* (vgl. JENSENS Ausführungen in KB VI. 1, S. 533 f.) zu lesen.

S. 36. Keine Verzeichnung hat bei FOSSEY *TU* [. . .] = *ni-ʾ-a* CT 16, 19, 21 f. (vgl. V R 21, 43 c, d) gefunden.

Nr. 555. Das CT 19, 32, Rm. 604, Obv. 17 vorkommende *lil-li-du* (= *TUR.TU.UD.DA*; V R 29, 72 g, h bot [*K*]*U.TU.UD.DA*) hält FOSSEY irrtümlich für eine Prekativform des Verbums *alâdu* (er liest daher auch in der linken Kolumne *KAN* statt *TUR*). Das Richtige hätte er bereits HWB, S. 234 b s. v. *lillidu* finden können.

Nr. 557. Neben *lû* (Zeichenname von *LI*; S^a^ I. 41) hätte auch die CT 11, 1, Anm. 32 zu S^a^ I. 41 angeführte Variante *li*(?)-*lu-u* verzeichnet werden sollen.

Nr. 572 f. Zu den hier angeführten Lautwerten *gur* und *pa* des Zeichens [cuneiform] füge noch hinzu: *kur* CT 12, 16 I. 1 und *pap* ibid. 10.

Nr. 576 f. Statt *aḫû* ist *aḫu* zu lesen.

Nr. 590. Zu *šemîtu* vgl. außerdem CT 18, 40, Obv. 54 c, d: [ ]*KUR* = *še-mi-e-tum.*

Nr. 596 ff. Für das Zeichen [cuneiform] (bzw. [cuneiform]) gibt FOSSEY keinen Namen und als Lautwert dieses Zeichens ist ihm nur das unvollständige . . .-*ug* von CT 12, 20, 38276, Rev. 4 bekannt. Und doch können wir auf Grund des vorliegenden Materials sowohl den Namen, als auch die vollständige, hier in Betracht kommende Lesung dieses Zeichens feststellen. CT 12, 27, 93042, Obv. 27 wird ein babylonisches Zeichen erläutert, das assyrisiert die Form [cuneiform] ergäbe. Die sumerische Lesung dieses Zeichens ist *ra-pi-il,* sein

Name *da-ag-ša-ki-si-m[a (?)-ku]-bu-lu-ga-[i-du]*. Aus diesem Namen[1] ergibt sich, daß *bulugu* der Zeichenname und das diesem zugrunde liegende *bulug* ein Lautwert des Zeichens ist. Wir haben demnach CT 12, 20, 38276, Rev. 4 *[bu-l]u-ug* zu ergänzen und begreifen jetzt auch die häufigen Prolongationssilben *-gá*, bzw. *-ga* (anscheinend promiscue gebraucht, vgl. z. B. CT 16, 45, 134 f. und Var.) dieses Zeichens. FOSSEY verzeichnet das Zeichen *RAPIL* auf S. 167 seines Buches, gibt ihm aber, mit verwechselnd, die falsche Gestalt , ohne im übrigen aus dieser Stelle etwas für das von ihm hier gelesene Zeichen *KUL* (l. c. 54) zu schließen.

Nr. 602. Daß CT 12, 20, 38276, Rev. 3 in *BULUG* = *ka-pa-ba-bu ba* eine Glosse zu *pa* ist, geht vor allem aus der alten Edition dieses Textes, v R 38, 26 b, c, hervor, wo *ba* in kleinerer Schrift gegeben ist. Man hat also *kapâpu*,[2] Var. *kabâbu*, zu lesen.

Nr. 605—607. Das CT 12, 5 II. 26 angeführte babylonische Zeichen (Lautwert: *u*; Name *kursisû*) faßt FOSSEY irrtümlich als assyrisches auf. In Wirklichkeit ist dieses Zeichen assyrisch durch wiederzugeben; man vergleiche zu der babylonischen Form des nur z. B. CT 12, 3 I. 43 oder CT 12, 30, 38744, 9 ff.[3] Außerdem wäre noch zu bemerken, daß FOSSEY hier

---

[1] Vgl. auch CT 11, 43, Rm. 600, 19: *bu-* . . . als Zeichenname von .

[2] *kapâpu* ist durch das unmittelbar vorhergehende *kippatu* genügend gesichert; es wäre daher verfehlt, *ba* als eine Korrektur des *pa* aufzufassen.

[3] Bei flüchtigem Zusehen könnte man sich vielleicht versucht fühlen, in dem in Rede stehenden babylonischen Zeichen das Zeichen *ḪU. SI* zu erblicken. Dafür könnte folgendes sprechen: 1. der Umstand, daß unser Zeichen (beachte besonders die BEZOLDsche Kopie in PSBA 11, Dec. 1888, pl. VI, Col. III. 27!) eine der bekannten babylonischen Form ( ) des Zeichens *ḪU. SI* sehr ähnliche Gestalt aufweist; 2. die Tatsache, daß es in dem erwähnten Syllabar unter den graphischen Derivaten des Zeichens *ḪU* behandelt wird; 3. der Umstand, daß es ibid. 26 dem semitischen *[r]akâbu*, das gewöhnlich durch *ḪU. SI* wiedergegeben wird, gleichgesetzt wird. Gegen diese Auffassung spricht jedoch nicht nur der oben erwähnte Name dieses Zeichens, der das letztere aus einem Zeichen *KUR* und dem Zeichen *SI* zusammengesetzt sein läßt, sondern auch die — trotz aller Ähnlichkeit mit dem babylonischen *ḪU. SI* — doch etwas andere Gestalt dieses Zeichens: bei diesem sind die beiden Anfangskeile schräg, bei dem babylonischen *ḪU. SI* dagegen wagrecht, bzw. senkrecht gestellt. Außerdem wäre es sehr auf-

das l. c. vorkommende *KUR.SI* (= *u*) = [*r*]*a-ka-bu* gar nicht erwähnt.

Nr. 611. Statt *atabbu* (Nr. 618 hat FOSSEY die richtige Lesung!) lies *atappu* (vgl. MEISSNER, *Supplement*, S. 21).

Nr. 612, 619 und 640. Statt *midirtu* lies *miṭirtu* (vgl. vor allem Nr. 623).

Nr. 617. Neben dem hier verzeichneten *pa* hat das Zeichen noch den Lautwert *pap*, wie uns *ZA*. IX, S. 164, 13 (von FOSSEY bloß unter Nr. 629 angeführt) belehrt.

Nr. 618. Wenn FOSSEY hier zu *PAP.E* = *atappu* CT 12, 16, 93038 I. 32 den sumerischen Lautwert [*pa* (?)] ergänzt, so hätte er dies konsequenterweise auch bei den übrigen, l. c. angeführten semitischen Aquivalenten des Zeichens *PAP.E* (auch wohl bei denen des Zeichens *PAP.IŠ* ibid. Z. 34) tun sollen.

Nr. 623. Statt *mi-ḫi-ir-tu* lies *mi-ṭi-ir-tu*.

Nr. 624. Statt *mitru* lies *miṭru*.

Nr. 627 f. ist statt des FOSSEYschen *pa-rit* natürlich *pa-lag* zu lesen.

S. 41 übersieht FOSSEY, daß sich der Zeichenname von bereits mit einiger Sicherheit feststellen läßt. Vgl. *zu* ... CT 11, 21, 34912, Rev. 16, was im Hinblick auf den Lautwert *zub* dieses Zeichens wohl zu *zu*[*bû*] zu ergänzen sein wird.

---

fällig, daß unser Vokabular, das sonst bestrebt ist, möglichst vollständig zu sein, von den gewiß nicht wenigen (s. sofort) semitischen Äquivalenten des Zeichens *ḪU.SI* nur die zwei (Z. 26 f.), *rakâbu* und *emûḳu*, anführt. Endlich ist es m. E. so gut wie sicher, daß das Zeichen *ḪU.SI* vielmehr zu den ibid. Z. 1—25 angeführten semitischen Wörtern zu ergänzen ist: beachte *kiššatu* Z. 5 (vgl. auch *kašâšu ša* [ ] Z. 24), *rakâbu ša* [ ] Z. 18 (vgl. auch *rikbu ša* [ ] Z. 25), *šaḳû ša* [ ] Z. 20, *ḫinnu ša* [ ] Z. 21 und vgl. damit BRÜNNOW Nr. 2064, HWB s. v. *rakâbu*, VIROLLEAUD, Suppl. Nr. 2063[3] und BRÜNNOW Nr. 2063. Unser Text (CT 12, 4 f.) hat — soweit feststellbar — folgende Zeichen behandelt: [, s. oben S. 93 f.], , , , [, mit Sicherheit in der Lücke zwischen pl. 4, II. 44 und pl. 5, II. 1 zu ergänzen], [ ], , , [= guniertes *ḪU*], (= + guniertes *ḪU*). Jetzt findet auch die sehr auffällige Erscheinung (s. bereits oben), daß *KUR.SI* unter den *ḪU*-Zeichen behandelt wird, eine einleuchtende Erklärung: man hat es an das form- und bedeutungsverwandte *ḪU.SI* angeschlossen.

Zu den Nr. 634—637 verzeichneten Lautwerten dieses Zeichens wäre noch *gam* CT 12, 10 II. 20 u. 23 und *zubi* S[b] VI. 39 Var. (WEISSBACH, *Miscellen,* Taf. 11, Col. VI. 13) nachzutragen

Nr. 642. CT 12, 10 II. 21 f. lesen wir:

ga-am GÁM ša-ka-šum ša taḫâzi [cuneiform sign] *gam-lum*
ḳa-am GÁM [ditto sign]

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß sich das Ditto-Zeichen, wie immer, so auch hier (Z. 22) nur auf das unmittelbar vorangehende Äquivalent, also auf *gamlu* (Z. 21), beziehen kann. Wenn FOSSEY trotzdem Z. 22 *GÁM* (= *ḳam*) = *šakâšu ša taḫâzi* liest, so ist dafür nur die Erklärung möglich, daß er das näherliegende und allein in Betracht kommende *gamlu* übersehen hat.

Nr. 645. Statt *ša gamgammu* lies *ša GÁM.GÁM.ḪU* (CT 12, 10 II. 23).

Nr. 646. Statt des FOSSEYschen *ša nâri?* lies *ša* [nâru] *GÁM šuma* (ibid. 25).

Nr. 649. Zu dem Zeichennamen *muḫaldimmu* vgl. noch CT 12, 28 II. 22 und CT 11, 49, 12.

Nr. 721. Neben *pappu-deššêku* hatte das Zeichen [cuneiform sign] auch den Namen *silû*; s. S[a] v. 35 (AL[4] S. 88) und vgl. den Namen *duk-silaburrû* (CT 12, 24 I. 35) von *DUK.ḲA.BUR.*

Nr. 723. Der hier angeführte Lautwert . . .-*la* (CT 12, 26 I. 20) von *ḲA* ist mit Sicherheit zu [*s*]*i*[1]-*la* zu ergänzen. Vgl. einerseits den eben erwähnten Namen *silû* dieses Zeichens, andererseits die Gleichung *ḲA* (= [. . .]-*la* = *sûḳu* (l. c. 22), die im Hinblick auf *TAR* (= *sila*) = *sûḳu* (S[b] v. 36) ebenfalls die Ergänzung zu [*s*]*i-la* erfordert. Beachte übrigens auch *ḲA* (= [. . .]-*la* = *sulû* CT 12, 16 I. 21.

Nr. 731 ist wohl *ḲA* (= *ḳa-a*) = *mim-ma* (CT 12, 16 I. 19) zu lesen.

Nr. 733. Ist CT 12, 16 I. 27 *si-*[*l*]*i-tum* zu ergänzen? Z. 28 kann allerdings das synonyme *i-pu* (vgl. FOSSEY Nr. 732) kaum ge-

---

[1] Von [*s*]*i* sieht man noch den letzten vertikalen Keil.

lesen werden; beachte, daß die alte Edition dieser Tafel, MEISSNER, *Supplem.* Taf. 28, I. 28, zwischen dem (hier zu ergänzenden) *i* und dem *pu* noch ein Zeichen anzunehmen scheint.

S. 47 verkennt FOSSEY, daß das Zeichen [cuneiform sign] die babylonische Form von [cuneiform sign] ist, und behandelt es als ein selbständiges assyrisches Zeichen. Die von ihm unter [cuneiform sign] angeführten Nrr. 734—736 (Nr. 734 f.: [cuneiform sign] [cuneiform sign] (= *šeššed*) = *a-...* CT 12, 29, 38592, Rev. 1; Nr. 736: [cuneiform sign] [cuneiform sign] [cuneiform sign] = *ŠID.DU.*[*ḪU*][1] CT 14, 12, 13074, Rev. 12) sind daher richtigerweise unter [cuneiform sign] (ibid. S. 48) zu stellen. Ähnlich ist die assyrische Form des CT 12, 31, 38885, Rev. 3 erwähnten babylonischen Zeichens nicht [cuneiform sign] (d. i. *AL* mit hineingesetztem [cuneiform sign], so FOSSEY Nr. 2968), sondern vielmehr [cuneiform sign] (d. i. *AL* mit hineingesetztem *KID*).

Nr. 737 streiche das auf eine Verlesung THOMPSONS zurückgehende *ZA.ḪIR* ... (CT 11, 25 I. 16).

Das Nr. 739 angeführte babylonische, von FOSSEY jedoch als assyrisch behandelte [cuneiform sign] [cuneiform sign] = *ezêbu* (CT 16, 25, 46 f.) ist wohl ebenfalls (s. das oben zu Nrr. 734—736 Bemerkte) dem assyrischen [cuneiform sign] [cuneiform sign] gleichzusetzen. Für babylonisches [cuneiform sign] (als Nebenform[2] zu [cuneiform sign]) = assyrisches [cuneiform sign] vergleiche außerdem CT 12, 27, 93042, Obv. 19, wo das in das Zeichen *ZIBIN* hineingeschriebene babylonische [cuneiform sign] in dem Namen *da-ag-ša-ki-si-m*[*a*(?)-*ku*]-*ta-ka*-[*i-du*] dieses Zeichens durch *ta-ka* (vgl. *KID* = *tak*) wiedergegeben wird. Sonstige babylonische Varianten für *KID* sind: [cuneiform sign] (vgl. CT 11, 5, 41512, Rev. 18 = S[a] VI. 23) und [cuneiform sign] (vgl. REISNER, *Hymnen*, S. 70, 4 und 6 und S. 99, 42).

Sehr unglücklich sind die Nrr. 749—752 ausgefallen. Es werden hier von FOSSEY, getrennt und unter ihrer babylonischen Form, zwei

---

[1] So (übrigens auch eine phonetische Lesung ist nicht ausgeschlossen) ist im Hinblick auf II R 33, 15 a, b und CT 12, 10 I. 17 zu lesen (FOSSEY: *LAḪ.DU...*).

[2] Besser wird es hier eigentlich wohl von einer Ideogrammverwechslung zu sprechen sein; das eigentliche babyl. [cuneiform sign] ist gewiß anderen Ursprungs als babyl. [cuneiform sign] (vgl. auch THUREAU-DANGIN in *ZA* XV. 43 n. 1). Auch für das Assyrische ist eine solche Verwechslung dieser beiden so ähnlichen Zeichen nachweisbar; vgl. die von MEISSNER *OLZ* 1906, 110 zitierte Stelle III R. 49, Nr. 3, 1 und 10. [Korr.-Zusatz.]

babylonische Zeichen angeführt, die, wie ihre identischen Lautwerte (vgl. [*á*]-*kár, e-ga, e-ga-a*[1] CT 12, 30, 38178, Rev. 7 ff. für das eine, *á-kár*,[2] *e-ga, e-ga-a* CT 12, 17, 93039, Obv. II. 4 ff. für das andere Zeichen) beweisen,[3] identisch sind und die obendrein im Hinblick auf ihren Lautwert *akar* dem assyrischen Zeichen *AKAR* (= *akar*) = *apluḫtu* (S^{b} III. 1) gleichzusetzen sein dürften. Eine vollkommen sichere graphische Identifizierung mit dem assyrischen *AKAR* läßt leider unser Zeichen, das weder CT 12, 30 noch CT 12, 17 (vgl. übrigens auch die etwas abweichende alte Edition, MEISSNER, *Supplement*, Taf. 29, 82—9—18, 4158) ganz einwandfrei erhalten ist, zur Zeit nicht zu.

Nr. 754 wird ein *RU* = *ašâbu* (CT 16, 18, 5 f.: *RU.NA.EŠ.A.AN* = *uš-bu-ni*) angeführt; doch ist im Hinblick auf *KU.RU.NA.MEŠ* = *aš-bu* (IV R 15 f., Col. II. 66 f.) a. a. O. zu *RU.NA* — trotz des großen Abstandes — gewiß noch das vorhergehende *KU* (also *KU.RU.NA* = *ašâbu*) zu ziehen.[4]

S. 49 sind zu dem Zeichen *BE* noch die Lautwerte *be, uš*[*u*] (Var. [*u*]*š*?), *baṭ* (S^{a} V. 29, 31 und 32 Var.) nachzutragen.

Ferner ist jetzt zu dem BRÜNNOW Nr. 1511 verzeichneten *BE* (= *idim*) = *kabtu* (S^{b} I. 64) die Variante *BE* (= *idim*) = *i-*. . . (CT 11, 19, 46284, Obv. II. 14) zu notieren.

Den Sm. 702, Rev. 5 ff. (CT 11, 34) vorkommenden Zeichennamen [*i*]-*dim-mu* von *BE* hält FOSSEY irrtümlich für einen Lautwert dieses Zeichens, vgl. die Nrr. 766 f., 769, 774—782, 784.

---

[1] FOSSEY (Nr. 749) führt nur *e-ga-a* (Z. 9) an, obgleich unser Zeichen deutlich auch in Z. 7 und 8 vorliegt (allerdings ist es hier zum Teil zerstört; beachte aber den allen drei Zeilen gemeinsamen Zeichennamen *nun* (?)-*min-na-bi* . . .!).

[2] Von FOSSEY (Nr. 750) *a-gan* gelesen.

[3] Die beiden Vokabulare, CT 12, 30 und CT 12, 17, sind eigentlich nahezu identisch: beide behandeln dieselben Zeichen in derselben Reihenfolge (beachte z. B., daß in beiden Fällen auf unser Zeichen das Zeichen *ŠI* folgt); nur ist CT 12, 17 — jedoch nur in seinem semitischen Teil — bedeutend ausführlicher als CT 12, 30.

[4] Will man aber *KU* dennoch zu dem Vorhergehenden — als das sumerische Äquivalent der am Anfang der Zeile zu ergänzenden Präp. [*ina*] — ziehen, so muß man vor *RU* unbedingt ein (irrtümlich ausgefallenes?) *KU* ergänzen.

Nr. 769 lies *lâ li'û* f. *lali'u.*
Nr. 779 lies *sakku* f. *šakku.*
Nr. 780 lies *saklu* f. *šaklu.*
Nr. 784 lies *u-la-lum* f. *ulami* (?). Etc.

Friedrich Hrozný.

Caland W. *De literatuur van den Sāmaveda en het Jaiminigṛhya-sūtra.* Verh. d. k. Akad. v. Wetenschappen. Afd. letterkunde. Nieuwe reeks. Deel vi, Nr. 2. Amsterdam, 1905. gr. 8°, 12 u. ९८ SS.

Der Sāmaveda und die an ihn sich schließende Literatur ist bis jetzt im Vergleiche zu den anderen Saṁhitās etwas stiefmütterlich behandelt worden, was ebensowohl inneren, als äußeren Gründen zuzuschreiben ist. In ersterer Hinsicht ist zu bemerken, daß diese Hymnensammlung für den europäischen Gelehrten kaum einen selbständigen Wert besitzt, nachdem sich herausgestellt hat, daß die darin vorkommenden Lesarten keinen Anspruch auf höheres Alter haben, als die des Rigveda; außerdem sind die Melodien, nach denen die Verse gesungen werden, musikalisch, wenigstens nach unseren Begriffen, sehr mangelhaft notiert und deshalb noch gar nicht untersucht. In letzterer Hinsicht mag darauf verwiesen werden, daß das handschriftliche Material für diesen Veda spärlicher fließt als für die anderen vedischen Schulen und daß durch den frühzeitigen Tod Burnells, der sich gründlich in diese Literatur eingearbeitet hatte, die ganze Untersuchung ins Stocken geriet. Erst in neuester Zeit beginnt es sich auch hier wieder zu regen und als ein hübscher Beitrag muß die vorliegende Schrift bezeichnet werden; zudem stellt der Verfasser eine Ausgabe der Jaiminīya-Rezension des Sāmaveda, sowie Mitteilungen über das derselben Schule angehörige Agniṣṭomasūtra in erfreuliche Aussicht. Ich möchte dazu nur den Wunsch aussprechen, daß der Verfasser in der Vorrede zu jener künftigen Edition sich etwas eingehender über diesen ganzen Literaturkreis äußere, als in der vorliegenden Schrift, in der die im Titel angekündigten Auseinandersetzungen nicht ganze drei Seiten füllen. Zu der

auf S. 5 sich findenden Angabe, daß Bühler auf die Entdeckung des Jaim. Gṛhyas. durch Burnell aufmerksam machte, möchte ich hinzufügen, daß der letztere Gelehrte selbst, in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Ṛktantravyākaraṇa (S. xlix), mitteilte, daß eine Handschrift dieses Sūtra samt Kommentar in seinen Besitz gekommen sei.

Der Inhalt desselben ist der gewöhnliche dieser Klasse von Werken, doch finden sich einige interessante Zeremonien, wie *gṛhavidhi* und *adbhutaśānti,* die eine auffallende Übereinstimmung mit in der Schule der Baudhāyanīyas geübten zeigen, was der Verfasser wohl mit Recht (S. 12) aus Entlehnung erklärt. Sehr wichtig für das Verständnis des Textes ist der Umstand, daß ein Kommentar vorliegt, aus dem Auszüge mitgeteilt werden; man darf wohl dem Verfasser, einem der besten Kenner solcher Werke vertrauen, daß nichts Wesentliches ausgelassen wurde (S. 8), trotzdem hätte Referent es gern gesehen, wenn wenigstens die Erklärungen der Mantras, die der Kommentar ebenfalls enthält, wären vollständig mitgeteilt worden. Bei der Schwierigkeit vieler dieser Sprüche sollte eben alles was zum Verständnis beitragen kann publiziert werden.[1] Der Text des Sūtra ist fortlaufend gedruckt ohne Zählung der einzelnen Regeln, was sich aber doch meines Erachtens wegen der Gleichförmigkeit mit den publizierten Texten der anderen ‚Hausregeln' empfohlen hätte. Den Schluß bildet ein alphabetisches Verzeichnis der Mantras, bei dem mir nur das Prinzip der Anführung von Parallelstellen nicht klar geworden ist. Sehr dankenswert sind die Auseinandersetzungen des Herausgebers über das Verhältnis seines Sūtras: 1. zu den anderen Jaiminīyatexten, 2. zu den anderen Gṛhyasūtras des Sāmaveda (wobei sich ergibt, daß Gobhila und Khādira näher zusammengehören) und 3. zu den Texten der nicht dem Sāmaveda angehörigen Schulen. Überhaupt ist die ganze Schrift mit großer Sorgfalt gearbeitet und läßt für die noch bevorstehenden Publikationen das beste hoffen.

Graz. J. Kirste.

[1] Referent hatte vor Jahren den Kommentar des Murārimiśra über die Mantras in Pāraskaras Gṛhyasūtra in Händen gehabt und sich Auszüge daraus gemacht, und bedauert noch immer denselben nicht veröffentlicht zu haben.

Kleine Mitteilungen.

G. Jahns Ezechiel-Kommentar. — In der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* Bd. LIX, S. 723 sagt G. JAHN: ,Wie tief der Glaube an die Echtheit der (Mescha-)Inschrift bei gewissen Orientalisten wurzelt, dafür lieferte mir u. a. der Wiener Professor D. H. MÜLLER einen Beweis, welcher es beanstandete, meinen Aufsatz in die von ihm redigierte Zeitschrift aufzunehmen etc.' Und in einer Note fügt er hinzu: ,Für MÜLLERS Standpunkt verweise ich auf seine Ezechielstudien und auf meine im Ezechiel-Kommentar an verschiedenen Stellen gegebene Würdigung derselben.' Dies veranlaßte mich, JAHNS Ezechiel sowie seinen Daniel, die ich nicht kannte, mir genauer anzusehen.

Es ist nicht meine Absicht, mich mit dem JAHN'schen Kommentar hier auseinander zu setzen; die Art, wie er meine Aufstellungen ,würdigt', gestattet mir nicht, mich mit ihm in eine sachliche Kontroverse einzulassen. JAHN hat nicht eine einzige meiner Behauptungen mit ruhiger Sachlichkeit besprochen und widerlegt, sondern durch einige Wendungen seines berüchtigten Schimpfregisters ,gewürdigt'. Auf diesen Ton kann und will ich mich nicht stimmen. Ich bemerke nur im allgemeinen, daß viele meiner von Herrn JAHN berührten Aufstellungen von ernsten Exegeten bereits angenommen worden sind, was freilich für den singulären Standpunkt des Herrn JAHN nicht maßgebend sein muß.

Wenn aber Herr Jahn einen so ganz anderen Standpunkt als ich einzunehmen behauptet, so ist es doch höchst merkwürdig, daß er sich in bezug auf eine sehr wichtige Frage auf meinen Standpunkt stellt, ohne es jedoch offen auszusprechen.

Im Vorwort zu seinem Daniel S. viii heißt es: ‚Nun findet sich in den meisten aram. Stücken des Buches Daniel eine auffallend häufige Voranstellung des Subjekts,[1] ebenso wie der Dependenzen (Objekt, Adverb und Präposition mit ihrem Nomen) vor das Verbum ... Besonders häufig, auch im aram. Ezra, ist die ganz unsemitische Voranstellung des Objekts vor den Infinitiv mit ל (vgl. z. B. 2, 18. 5, 8 und 15 und 16), welche auch im Syrischen, sowie im Neuhebräischen, Mandäischen und Assyrischen nicht selten ist, und schwerlich altaramäisch ist, wie Nöldeke (*Neusyr. Gram.*, S. 327, Anm. 1) annimmt, sondern wie mir scheint, von Nachahmung des Griechischen ausgeht.‘

Ein Jahr später wurde die griechische Hypothese widerrufen, denn in der Einleitung zu seinem Ezechiel S. xviii sagt Herr Jahn: ‚Als Nachtrag zu meiner Ausgabe des Buches Daniel gebe ich die Erklärung ab, daß ich mein dort S. vii—x ausgesprochenes Urteil über die Wortstellung in den aramäischen Abschnitten geändert habe. Ich halte dieselbe jetzt nicht mehr für eine aus griechischem, sondern für eine aus babylonischem Einfluß hervorgegangene, und nehme an, daß sie von der der semitischen Einwanderung vorangehenden Bevölkerung Babylons herrührt, in deren Stil die Voranstellung der Dependenzen mit der der turanischen Sprachen, speziell der türkischen übereinstimmt. Genau dieselbe Voranstellung des Objekts vor dem Infinitiv mit der Präposition, wie in den aramäischen Stücken findet sich z. B. im Kodex des Hammurabi ed. Harper Kol. xl, Z. 59 f. etc.‘[2]

Es ist doch sonderbar, daß Jahn die Harper'sche Ausgabe und nicht meinen Ḫammurabi eingesehen hat, über den ja auch an

[1] Von mir gesperrt, ebenso zum Teil im folgenden.

[2] Daß durch diese Selbstkorrektur seine Textbehandlung von Daniel zum Teil wenigstens als verkehrt sich erweist, hat bereits Nestle bemerkt.

verschiedenen zugänglichen Stellen berichtet worden war. Er hätte da auf S. 245 ff. den Abschnitt LVI lesen können, der überschrieben ist: ‚Die Wortfolge bei Ḫammurabi', von dem der erste Satz lautet:

‚Die Wortfolge im Satze ist bei Ḫammurabi eine feststehende: Subjekt, Objekt im Dativ oder Akkusativ, adverbielle Bestimmungen des Ortes und der Zeit, wie der Art und Weise und zuletzt das Verbum als Prädikat.'

Ferner S. 249, Abschnitt LIX Infinitiv-Konstruktion: ‚Dasselbe syntaktische Gesetz, welches das Verhältnis des Verbum finitum zum Nomen in bezug auf die Wortstellung im Satze beherrscht, zeigt sich auch beim Infinitiv und kommt hier in seiner ganzen Deutlichkeit und Schärfe zum Ausdruck.' Es folgen zahlreiche Beispiele aus Ḫammurabi.

Gegen Schluß der Untersuchung S. 258 heißt es:

‚Diese Wortfolge, welche von der sonst in den semitischen Sprachen üblichen abweicht und oft gerade auf den Kopf gestellt zu sein scheint, muß eine Ursache haben, sie muß durch die Syntax einer anderen Sprache — und wir können ruhig für das x „das Sumerische" setzen — beeinflußt worden sein.'[1]

In einem weiteren Abschnitt ‚Syntaktische Ausblicke' S. 260 heißt es: ‚In einem Buche glaube ich ziemlich deutliche Spuren dieser (syntaktischen) Erscheinungen gefunden zu haben, die sich nur daraus erklären lassen, daß es von jemand abgefaßt worden ist, der unter dem syntaktischen Einfluß der keilschriftlichen Sprache gestanden hat. Dieses Buch ist Daniel und die fremdartigen Spuren zeigen sich in den aramäischen Teilen dieses Buches.'

Auf S. 262 heißt es ferner: ‚Außer diesen Beispielen für die Wortfolge im Satze (im aram. Teile Daniels) mögen hier noch einige über die Stellung der Objekte vor dem Infinitiv gegeben werden.' Dann werden die Stellen aus Daniel wörtlich angeführt in nachstehender Reihenfolge: 2, 18; 5, 8; 5, 15 und 5, 16. Man beachte

---

[1] Das Sumerische ist die ‚Sprache der der semitischen Einwanderung vorangehenden Bevölkerung Babylons'.

die Stellen und deren Reihenfolge, die genau mit der im Jahn'schen Zitat übereinstimmen und bedenke, daß sich noch zwei weitere Beispiele dieser Erscheinung in 3, 16 (לא חשחין אנחנא פתגם להתבותך) und 4, 15 (לא יכלין פשרא להודעותני) finden, also in der Mitte zwischen Kap. 2 und Kap. 5. Auch diese Beispiele hatte ich notiert aber anzuführen vergessen; merkwürdigerweise hat sie auch Jahn übersehen.

Über das Verhältnis meiner im Jahre 1903 ausgegebenen Sprachexkurse zu den syntaktischen Beobachtungen im Daniel (1904) und zu der im Jahre 1905 erschienenen Selbstkorrektur Jahns möchte ich hier keine Vermutung aussprechen; vielleicht ist Herr Jahn imstande dieses Verhältnis aufzuklären. Es scheint mir aber angemessen, eine Stelle aus Jahns Kommentar hier anzuführen, die gegen mich gerichtet ist. Sie lautet: ‚Er (D. H. Müller) findet, daß Ezechiel seine frühere Darstellung korrigiert und interpretiert. Das wäre für einen Schriftsteller ein so nachlässiges Verfahren, daß er sich damit eine nicht gut zu machende Blöße geben würde. Nur ein Interpolator, der den Text nicht umzuarbeiten wagt, tut dergleichen, aber nicht der auctor primarius. Die Phrasen, durch welche Müller eine Selbstkorrektur des Ezechiel als möglich dartun will, mag man bei ihm nachlesen.‘

Vielleicht wird Herr Jahn jetzt, nachdem er eine so seltsame Selbstkorrektur gemacht hat, meine Hypothese etwas milder beurteilen.

D. H. Müller.

Mißverständnisse. — Aus dem 2. Hefte des 18. Jahrgangs der *Orientalischen Bibliographie* S. 170, Nr. 3399 und S. 185 ersehe ich, daß Ed. Huber gegen meine Aufsätze ‚Kritische Bemerkungen zu Kosegartens Pañcatantra‘ (*ZDMG* lvi, 293 ff.) und ‚Eine vierte Jaina-Recension des Pañcatantra‘ (*ZDMG* lvii, S. 639 ff.) Bemerkungen gerichtet hat, die ich deswegen nicht unerwidert lassen kann, weil der Verfasser mich Dinge sagen läßt, die ich nie behauptet habe.[1]

[1] *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 4, S. 707 und S. 755.

Der erste Aufsatz HUBERS[1] bezieht sich nur auf meine 2. Fußnote S. 294: ‚Es ist somit die Möglichkeit im Auge zu behalten, daß verschiedene Texte des Pañcatantra jinistischen Ursprungs sind. Vgl. die Erwähnung der Jaina und den Lobpreis des Jina zu Beginn des fünften Buches. Die Erzählung fehlt bei Somadeva, und Kṣemendra ist so kurz, daß man bei ihm weder pro noch contra schließen kann. Im südlichen Pañcatantra dagegen erscheint S. 474, 24 an Stelle des पद्मनिधिः der anderen Prosarecensionen dem Kaufmann direkt ein सिद्धपुरुषः, was man nach der Sachlage gewiß nicht mit v. MAŃKOWSKI, S. LIII als ‚Wahrsager‘ deuten darf, sondern als t. t. für einen Jina fassen muß. Übrigens faßt BÜHLER Pc. Comm. S. 78 zu P. 39, l. 24 जिनेन्द्रस्य als „the lord of the Jinas, *i. e.*, of Buddha“. Ihm folgt JĪVĀNANDA Vidyāsāgara S. ४५०: जिनेन्द्रस्य बौद्धाधिपतेः. Aus welchem Grunde ist nicht ersichtlich.‘

ED. HUBER bemerkt dazu: ‚D'après M. Hertel, ce conte trahit son origine jaïna parce qu'il y est parlé du Jinendra, et il dit ne pas comprendre pourquoi BÜHLER, dans son édition du Pañcatantra, a expliqué ce mot par «Buddha». Une connaissance légère de la littérature bouddhique eût probablement conduit M. H. à chercher des arguments plus probants pour combattre la théorie de l'origine bouddhique des contes indiens.‘ Herr HUBER zitiert darauf eine chinesische Fassung der genannten Erzählung, deren Übersetzung im Jahre 472 stattfand.

Da Herr HUBER seinen kurzen Artikel mit den Worten beginnt: ‚Dans ses Kritische Bemerkungen zu Kosegartens Pañcatantra, M. Hertel s'est occupé du premier conte du cinquième livre du Pañcatantra, dont voici le contenu,‘ so muß jeder, der meinen Artikel nicht gelesen hat, annehmen, ich hätte mich hier ausführlich mit der Erzählung beschäftigt. Herr HUBER hätte gut getan, zu bemerken, daß dies nur beiläufig in einer Anmerkung geschehen ist, während der eigentliche Aufsatz ganz andere Dinge bespricht.

Die von mir in meinen und Herrn HUBERS Worten gesperrten Sätze zeigen, wie Herr HUBER arbeitet. Ich hätte die ‚Theorie des

[1] *Études de littérature bouddhique,* III, Pañcatantra, v, 1 (S. 707).

buddhistischen Ursprungs der indischen Erzählungen‘ bekämpft, weil ich von einer Möglichkeit des jinistischen Ursprungs verschiedener Texte des Pañcatantra spreche?! Sodann: welcher Vernünftige hat jemals den buddhistischen Ursprung der indischen Erzählungen behauptet?! Weiß Herr Huber wirklich nicht, daß es in Indien eine Masse Erzählungen gibt, die älter als der Buddhismus sind? Und wenn nicht eine einzige solche Erzählung vorhanden wäre, wie könnte jemand auf den Gedanken verfallen, daß ein phantasiebegabtes Volk wie die Inder erst durch eine neue Religionsgenossenschaft einen Schatz von Märchen und Fabeln erhalten hätte, und gleich in so gewaltiger Menge? Die Märchen, Fabeln und Sagen sind natürlich zum größten Teil Gemeingut des indischen Volkes, und Brahmanen, Buddhisten und Jaina haben sich ihrer bedient, wo sie sie zu ihren Zwecken brauchten. Eben dieser Gebrauch, dem sie große Wirkung beigemessen haben, beweist, wie beliebt diese Schöpfungen der Phantasie bei den Indern waren. Benfey hat aus Gründen, die heute nicht mehr bestehen, buddhistischen Ursprung des Pañcatantra angenommen. Wenn Herr Huber meine übrigen Pañcatantra-Arbeiten verfolgt hat, so wird er gesehen haben, daß der Ursprung des Pañcatantra ohne allen Zweifel viṣṇuitisch ist, und daß die Jaina es vielfach bearbeitet haben. Der einzige Anteil, den die Buddhisten, denen das *nītiśāstra* als etwas Sündhaftes galt, am Pañcatantra haben, besteht in dem Auszug von Erzählungen (unter Weglassung des Rahmens), der in dem späten nepalesischen Tantrākhyāna vorliegt. Einen Stammbaum der Pañcatantra-Rezensionen wird er in meiner Ausgabe des südlichen Pañcatantra finden.[1]

Wie verträgt es sich mit der französischen Höflichkeit, wenn Herr Huber mir schlankweg selbst eine oberflächliche Kenntnis der buddhistischen Literatur abspricht? Daß er dies sogar wider besseres Wissen tut, zeigt seine in demselben Bande abgedruckte Besprechung meines zweiten Aufsatzes, in dem S. 660 Āryaśūras

[1] *AKSGW* xxiv, v (unter der Presse).

Jātaka 34, Pāli-Jātaka 308, S. 672 Jāt. 189, S. 673 Jāt. 270, S. 678 Jāt. 342 und Jāt. 225, S. 684 Tantrākhyāna 41 zitiert wird. Auch sonst habe ich ja in meinen Arbeiten häufig genug das Jātaka zitiert; und diese Arbeiten sind Herrn HUBER doch wohl bekannt, denn er beginnt seinen zweiten Aufsatz mit den Worten: ‚M. H. a consacré de multiples travaux à l'histoire du Pañcatantra.' Wenn er fortfährt: ‚Il a recherché surtout les relations qui existent entre les contes de ce recueil et ceux des Āvaçyakas jainas, dont la rédaction définitive se placerait au VIIe siècle', so kennt er sogar noch mehr Arbeiten von mir, als ich selbst. Denn mir ist von derartigen Untersuchungen, die ich geführt haben soll, nicht das geringste bekannt. ‚Aujourd'hui' — fährt H. HUBER fort — ‚M. H. analyse le Pañcākhyānoddhāra, collection de contes rédigée au XVIIe siècle par le Jaina Meghavijaya et dont les récits se retrouvent dans le Pañcatantra et d'autres sources.' Vielmehr: Meghavijaya hat, wie ich in dieser Arbeit ausführlich dargelegt habe, auf Grundlage eines späten Pūrṇabhadra-Textes, aus dem die Strophen, die Rahmen- und Schalterzählungen im ganzen in derselben Ordnung von ihm beibehalten sind, eine dem Wortlaute nach gekürzte, dem Stoffe nach vermehrte Bearbeitung des Pañcatantra geschrieben, deren letztes Buch er durch einen Zusatz abschließt. Neben Pūrṇabhadra hat er den textus simplicior und eine metrische Fassung des Pañcatantra benützt, außerdem wohl noch andere Quellen. Weiter: ‚Comme dans ses travaux précédents, M. H. conclut que la recension jaina de beaucoup de ces contes est plus ancienne que la recension du Pañcatantra et des contes bouddhiques, que plusieurs contes même doivent avoir une origine jaina. Ces conclusions sont au moins prématurées.' Meine Ansicht, daß manche der hier enthaltenen Erzählungen in einzelnen Zügen oder in der ganzen Fassung altertümlicher sind, als ihre buddhistischen Parallelen, habe ich an den betreffenden Stellen stets begründet. So lange Herr HUBER oder ein anderer meine Gründe nicht umstößt, bleibe ich bei ihr. Daß mehrere dieser Erzählungen Jaina-Ursprungs sind, habe ich zwar nicht behauptet, es ist aber wahr-

scheinlich. Der ganze Schluß des Buches S. 694—701 ist sogar sicher jinistisch, nach Inhalt und Form (vgl. S. 697, Anm. 3; S. 698, Anm. 1, 2). Wo ich die Behauptung aufgestellt haben soll, que la recension jaina de beaucoup de ces contes est plus ancienne que la recension du Pañcatantra, ist unerfindlich. Ich habe nur gesagt (S. 703, 3): ‚Andere teilweise ältere Recensionen als die bekannten bieten folgende Erzählungen' (folgt Aufzählung dieser größtenteils erst in den Jaina-Fassungen auftretenden Geschichten; denn nur um solche handelt es sich, nicht um Rezensionen des ganzen Werkes). Unter la recension du Pañcatantra kann Herr HUBER doch nur die Urfassung meinen. Den Widersinn hat also er, nicht ich begangen.

Herr HUBER fährt fort: ‚En effet, des contes bouddhiques nous ne connaissons que ceux qui sont contenus dans la rédaction pālie du Canon et dans les fragments qui subsistent du Tripiṭaka septentrional. On n'a presque pas exploré la plus riche mine, la traduction chinoise du Canon, qui renferme non seulement presque tous, sinon tous les contes des Jātakas pālis, mais des centaines d'autres qu'on chercherait en vain dans les autres collections. Déjà la traduction chinoise de la plupart d'entre eux remonte bien au delà du VIIe siècle, date présumée de la rédaction définitive des Āvaçyakas. Je choisis un exemple typique parmi ceux que M. H. allègue à l'appui de sa thèse: il suffira à démontrer que tout jugement sur l'origine des contes indiens ou sur le plus ou moins d'originalité des versions bouddhiques ou jainas est sujet à révision, tant qu'on n'aura pas mis au jour le riche matériel contenu dans le Tripiṭaka chinois.' Ich habe gar keine These aufgestellt, sondern nur an dieser wie an einigen anderen Stellen die überlieferten morgen- und abendländischen Formen einer einzelnen Fabel verglichen, was mich in diesem Fall zu, wie ich denke, sicheren Resultaten geführt hat.[1]

---

[1] Eines derselben, die Ursprünglichkeit des Löwen der indischen Fassungen gegenüber dem Wolf der abendländischen, ist später durch die hebräische Fassung bestätigt worden, die S. FRAENKEL *ZDMG* LVIII, 798 veröffentlicht hat.

‚L'ouvrage de Meghavijaya nous donne une version du conte bien connu du Lion et de la Pie.' Vielmehr handelt es sich in den indischen Fassungen um einen Specht, *un pic*, in den europäischen, wie ich S. 662 nachgewiesen habe, infolge falscher Deutung eines zweideutigen Sanskritwortes, um einen Kranich. ‚Un os s'est arrêté dans la gorge du lion; une pie s'introduit dans sa gueule et l'en débarrasse. Elle demande au lion une récompense et en reçoit cette réponse, que le fait d'avoir pu sortir vivante de sa gueule est une récompense bien suffisante. Cette fable se trouve dans deux versions bouddhiques, Jātakamālā xxxiv et Jātakas pālis, no. 308.' Da diese Zitate von mir sind, hätte Herr HUBER hier seine leichtfertige Behauptung widerrufen sollen, die mir eine auch nur oberflächliche Kenntnis der buddhistischen Literatur abspricht. ‚La version jaina en diffère sur plusieurs points : dans cette version le lion promet à la pie une récompense, et la pie se venge de n'avoir rien reçu. Ce dernier point surtout constituerait, je ne sais pas trop pourquoi, une preuve que la version jaina est l'original du conte.' Man kann wirklich eine Behauptung nicht mehr auf den Kopf stellen, als es hier geschieht. Ich habe im Gegenteil ausdrücklich hervorgehoben, daß der Schluß in unserer Fassung, d. h. eben der Zug von der Rache des Spechtes, möglicherweise ein Zusatz ist, indem ich schrieb (S. 661): ‚Abgesehen also von dem Schlusse, der die Rache des Spechtes enthält und dessen Motiv der Fabel entlehnt sein kann, in die Meghavijaya unsere Erzählung eingefügt hat, ist die von ihm gegebene Fassung sicher die ursprünglichste, die wir bis jetzt besitzen.' Mein Beweis stützt sich auf eine Vergleichung der bei Meghavijaya vorliegenden Erzählungsstrophe 143 mit der entsprechenden III, 26, 30. des Pāli-Jātaka und den beiden entsprechenden 13. 14. der Jātakamālā, und auf innere Gründe. Von allem dem sagt Herr HUBER nichts; dagegen läßt er mich den einen Zug, den ich ausdrücklich als beweisunkräftig bezeichne, als meinen Beweis anführen!

Er gibt dann eine chinesisch-buddhistische Version, die diesen Zug hat, wodurch die Vorsicht gerechtfertigt wird, mit der ich das

kann in meinem Urteil gesperrt hatte,[1] und schließt dann seine Rezension mit den Worten: ‚On voit que l'antériorité du conte jaina est une pure illusion.' Von der *antériorité* habe ich gar nicht gesprochen, sondern nur von größerer Ursprünglichkeit (*plus d'originalité*), und mein Zusatz: ‚den wir bis jetzt besitzen' ist wahrlich deutlich genug. Wenn nun Herr HUBER eine aus dem Jahre 376 stammende chinesische Version veröffentlicht, die nach seinen eigenen Angaben der Fassung Meghavijayas Zug für Zug entspricht, so bestätigt er gerade in erwünschtester Weise mein Resultat.[2] Mit mehr Recht kann also ich sagen: ‚On voit que l'idée que M. HUBER s'est faite du contenu de ma dissertation est une pure illusion.'

Döbeln, Januar 1906. JOHANNES HERTEL.

Zum § 27 des Hammurabi-Gesetzes. — In der *Zeitschrift für Assyriologie*, B. XVIII,[3] haben DAICHES und MEISSNER zwei Urkunden publiziert und erklärt, welche in lehrreicher Weise das Wesen des *rîd ṣâbê* (MIR.UŠ) beleuchten. Im folgenden soll nun auf einen Brief aus der Zeit der ersten babylonischen Dynastie aufmerksam gemacht werden, der einen weiteren Beitrag zur Beleuchtung des Wesens der erwähnten Militärkategorie, besonders aber zur Illustration für den § 27 des Hammurabi-Gesetzbuches bietet.

Es ist dies der Brief CT VI 27[b] (Bu. 91—418). Er zerfällt inhaltlich in zwei Teile: 1) Z. 1—13; 2) Z. 14—36. Da der erste Teil für unsere Frage ganz belanglos ist, dabei aber sachlich große Schwierigkeiten bietet, kann er hier füglich übergangen werden.[4]

---

[1] Vgl. auch meine Anm. 3 *ZDMG* LVII, S. 661.

[2] Eine weitere, ausführlichere Fassung, die auf dieselbe metrische Fassung des Pañcatantra zurückgeht, wie Meghavijaya, ist in meiner für Nichtsanskritisten berechneten Abhandlung über Meghavijayas Auszug aus dem Pañcatantra enthalten, die im Jahrgang 1906 der *Zeitschrift des Vereines für Volkskunde in Berlin* erscheinen wird.

[3] S. 202 ff. und S. 398. Die betreffenden Urkunden sind: CT VI 29 (Bu. 19—419) und VIII 32[b] (Bu. 91—545).

[4] Ich möchte gelegentlich bemerken, daß in Z. 8 das letzte Zeichen nicht als Ziffer 50(?) — wie PINCHES bietet — zu lesen ist, sondern KAN (vgl. Z. 18);

Wir beginnen somit mit Z. 14.

14 $^{2}/_{3}$ GAN eḳlim ṣi-bi-it rîd ṣâbê[1] 15 ? a-lik i-di-ia 16 šá ki-nu-un šú-bi-lu-ú 17 alum^{KI} id-di-nam-**ma** 18 iš-tu šattum[3] 30 ^{KAN} 19 a-ak-ka-al 20 i-na-an-na a-di a-na-ku 21 i-na ḫar-ra-an be-lí-ia ka-ta 22 i-na Sippar ^{KI}[4] và-áš-ba-ku 23 mi(?)-ši-il eḳli-ia 24 ši-bu-ut alim^{KI} il-ku-**ma**(?) 25 a-na šá-ni-i-im-ma it-ta-ad(?)-[nu]

14 Zwei Drittel GAN Feldes als Besitztum eines Kriegers 15 ? [ist] mein Lebensunterhalt (?)[2] 16 welches ich . . . 17 nachdem es die Stadt mir übergeben hatte, 18 seit 30 Jahren 19 nutznieße. 20 Nun haben, während ich 21 auf dem Wege meines Herrn deinem [Wege], 22 in Sippar geweilt habe 23 die Hälfte meines Feldes 24 die Altesten der Stadt [mir] weggenommen 25 und einem anderen übergeben.

26 be-lí at-ta bîtam KI.GAL . . . 27 du-bu-um-**ma** li-ḳi 28 mâr šipri-[5] ia a-na be-lí-ia lu-ub-lam 29 ù eḳlam^{am} šá ḫa-[ab]-lu-ni-in-ni 30 ši-bu-ut alim^{KI} li-še-lu-nim(?) 31 eḳlam^{am} li-te-ir-ru-nim-ma (?) 32 la a-ma-at 33 be-li at-ta i-zi-iz-za 34 ^{il}Marduk ra-im-ka 35 a-na šú-te-šú-ri-im 36 i-na ki-it-tim ib-ni-ka.

26 Du, mein Herr, das Haus im Tiefland (?) 27 reklamiere und nimm es. 28 Meinen Boten habe ich an meinen Herrn geschickt. 29 Auch das Feld, welches sie mir gepfändet haben, 30 mögen die Ältesten der Stadt zurücknehmen, 31 das Feld mir zurückgeben, 32 daß ich nicht sterbe. 33 Du, mein Herr, richte dich auf! 34 Marduk, der dich liebt, 35 hat, zu regieren 36 in Gerechtigkeit, dich geschaffen.

---

nach šattum (MŬ) ist die Ziffer ausgelassen. Prof. Müller macht mich freundlichst aufmerksam, daß man MU.KAN auch ‚ein Jahr hindurch' übersetzen könnte, in Hinblick auf mehrere Belegstellen in den Amarna-Briefen, wo nach ûmu (UD) oder šattum (MU) das Komplement KAN(M) folgt, ohne daß eine Ziffer dazwischensteht. Vgl. besonders Lond. 56, Z. 11 (= W. 236), wo sogar das KAN vor UD steht. Lond. 71, Z. 34 (= W. 178) UD.KAM.-ma u mu-ša ‚Tag und Nacht'.

[1] MIR.UŠ.

[2] Wörtlich ‚das mich unterstützt'.

[3] MŬ. [4] UD.KIB.NUN. [5] RA.GAB (Br. 6369).

Wir erfahren aus diesem für uns in Betracht kommenden Teil des Briefes (Z. 14—36), daß der Schreiber als Krieger (rîd ṣâbê) ein Lehensgut in der Größe von $^2/_3$ GAN Feld besaß, welches ihm von den Stadtältesten zugewiesen wurde, und dessen Fruchtgenuß er seit 30 Jahren hatte. Während seiner Abwesenheit nun, als er ‚auf dem Wege seines Herrn' in Sippar weilte, nahmen die Stadtältesten sein Gut weg und übergaben es einem anderen zur Bebauung und Nutznießung. Er wendet sich daher an seinen ‚Herrn' mit der Bitte, er möge die Stadtbehörde zur Rückgabe des Feldes veranlassen, damit er nicht Hungers sterbe.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der Brief an den König gerichtet ist, obwohl derselbe im Briefe gar nicht ausdrücklich genannt ist.[1] Darauf weist schon der Schluß hin, wo der Schreiber den Adressaten mit den schönen Worten apostrophiert: ‚Marduk, der dich liebt, hat dich, um in Wahrheit zu regieren, geschaffen'. Mit solchen Worten kann doch niemand sonst, als der König selbst angeredet werden. Bemerkenswert ist auch, daß der Schreiber gerade den Gott Marduk dem König in Erinnerung bringt, den Hauptgott von Babylon. Man möchte fast glauben, der Schreiber habe sich der eigenen Worte des Königs Hammurabi[2] im Prolog des Gesetzbuches bedient: i-nu-ma [il]*Marduk a-na šú-te-šú-ur* ni-ši mâtam u-si-im šú-ḫu-zi-im u-và-e-ra-an-ni *ki-it-tam* ù mi-ša-ra-am i-na pî ma-tim áš-ku-un (Kol. v 14—23) ‚Als Marduk die Menschen zu regieren, dem Lande Recht zu verkünden, mich entsandte, habe ich Wahrheit und Rechtschaffenheit in den Mund des Landes gelegt.'

---

[1] Sehr auffallend ist es, daß die übliche Begrüßungsformel, die in jedem Briefe aus dieser Zeit, auch in den an gewöhnliche Personen gerichteten, den Inhalt einleitet, hier vollständig fehlt. Der Brief beginnt ganz ohne Anrede mit der Darstellung des Sachverhaltes. Es macht den Eindruck, als ob diese Tafel die zweite Hälfte eines Briefes wäre, dessen erster Teil auf einer anderen verloren gegangenen (?) Tafel niedergeschrieben war.

[2] Daraus könnte man weiter schließen, daß der Brief an Hammurabi gerichtet ist, wogegen der Schriftduktus nicht sprechen dürfte.

Jeden Zweifel schließt aber vollends Z. 20—22 des Briefes aus: ‚Während ich auf dem Wege meines Herrn, deinem [Wege] in Sippar weilte‘. Der Ausdruck *ina ḫarran bêlia* erinnert gleich an dieselbe Redensart im § 26: ‚ša ana ḫarran šarrim alakšu ḳabû‘ und im § 32: ‚ša ina ḫarran šarrim turru‘.

Wenn man nun den Brief mit den betreffenden Bestimmungen im Gesetzbuch zusammenhält, wird es klar, daß der Schreiber in seinem Appell an die königliche Gerechtigkeit nur den § 27 im Sinne haben kann, dessen Bestimmung unseren Fall behandelt:

‚Wenn ein Soldat oder Jäger, der in der Festung des Königs zurückgehalten wurde, und dann, nachdem man sein Feld und seinen Garten einem anderen übergeben hatte, [dieser] seine Verwaltung übernimmt — wenn er, indem er zurückkehrt, seine Ortschaft erreicht, übernimmt er selbst, nachdem man ihm sein Feld und seinen Garten zurückgegeben, seine Verwaltung.‘

Man darf daher unseren Brief als einen Fall aus der Praxis für den § 27 ansehen. Der Bittsteller appelliert nicht ohne Grund an die Gerechtigkeit seines Herrn, des Königs.

Im einzelnen ist noch zu bemerken:

Z. 14: ṣi-bi-it. — ṣibittu ‚Besitz, Eigentum‘. Vgl. King, *Letters and Inscriptions of Hammurabi III, Glossar*.

Z. 15. Die Übersetzung ist unsicher.

Z. 16. Diese Zeile ist mir ganz unklar, zur Lesung des vierten Zeichens: *un* vgl. CT VIII 19ᵃ, Z. 5, 10.

Z. 24—25. Wir erfahren aus diesen Zeilen, daß die Stadtältesten, wahrscheinlich im Auftrage der Staatsbehörde, das Recht der Verteilung der Lehngüter hatten. Auf sie wird sich wohl auch das anonyme iddinu-ma (pl.!) im § 27 (Z. 21) beziehen.

Z. 26—27. In diesen zwei Zeilen, welche nach der Darstellung des Sachverhaltes die eigentliche Bitte einleiten, greift der Schreiber auf den ersten Teil seines Briefes zurück, in dem er sich über einen gewissen Marduk-muballiṭ beklagt, er hätte ihm 8 SAR KI.GAL (‚Tiefland‘) und auch ein Haus weggenommen (Z. 13).

Z. 27: du-bu-um-ma = dubub-ma. Zur Bedeutung ‚anfechten, reklamieren' vgl. HWB 209^{a}.

Z. 29. Es ist die Silbe [ab] zwischen der ersten und zweiten ausgefallen. Solche Schreibfehler kommen in den Urkunden dieser Zeit nicht selten vor. Vgl. CT IV 35, Z. 12: a-[và-]zu; IV 49^{b}, Z. 11: i-ša-[mu]; VI 47^{b}, Z. 10: ra-[ga-]am. Zur Bedeutung von *ḫabâlu* vgl. King, l. c. III, S. 24, Anm. 3 und Glossar ibid.

Z. 30: li-še-lu-nim. Zur Bedeutung ‚wegnehmen', hier ‚zurücknehmen' vgl. HWB, S. 62^{b}.

M. SCHORR.

1. — *Amanḫašir.* Für den Taʿannek Nr. 5, 2, beziehungsweise Nr. 6, 2 vorkommenden Eigennamen *A-ma-an-ḫa-*[cuneiform], beziehungsweise -[cuneiform] habe ich SELLIN, *Nachlese auf dem Tell Taʿannek,* S. 36 f. die Lesung *A-ma-an-ḫa-šir* vorgeschlagen. [cuneiform] = *šir* (*sir*) ist bekannt (vgl. z. B. nur CT 12, 11 I. 27); für die weniger übliche Variante [cuneiform] (ebenfalls = *šir, sir*) vgl. z. B. Tell-Amarna Berlin Nr. 24, Obv. 44 *um-te-eš-šir* (= [cuneiform]), ibid. 52 *muš-šir* (= [cuneiform]), London Nr. 8, 72 *li-meš-šir* (= [cuneiform]), WEISSBACH, *Miscellen,* Taf. 11, v. 12 c (S^{b}) *šer* (= [cuneiform])*-rum* u. ö. Solange ich bloß die zuerst aufgefundene Nr. 5 in der Hand hatte, schwankte ich zwischen den Lesungen *A-ma-an-ḫa-šir* und *A-ma-an-ḫa-at-pa*; für die letztere Möglichkeit sprach besonders der Umstand, daß uns aus den Tell-Amarna-Briefen Berlin Nr. 189 und 193 bereits ein *A-ma-an-ḫa-at-bi* bekannt war, mit dem man unseren *Amanḫatpa* leicht hätte identifizieren können. Die Auffindung des Briefes Nr. 6 bereitete jedoch dieser Lesung ein Ende: das hier Z. 2 gebotene [cuneiform] konnte nur *šir* gelesen werden.

Die Frage ist nun, ob die Lesung [cuneiform] (Nr. 6, 2) richtig ist oder ob man nicht vielmehr auch hier [cuneiform] zu lesen hat. Nicht weit von diesem Zeichen geht nämlich ein Bruch, der leicht zu der Annahme verlocken könnte, daß durch ihn die Ausläufer der beiden letzten horizontalen Keile dieses Zeichens unkenntlich geworden sind. Da die l. c. Taf. I gegebene Photographie dieser

Tafel etwas undeutlich ausgefallen ist, so möchte ich hier ein weit schärferes Faksimile des Obvers dieses Briefes zum Abdruck bringen.



Diese Reproduktion läßt uns die Stelle hinter dem Zeichen *šir* als noch ganz unverletzt erkennen: der Bruch geht so weit von diesem Zeichen, daß er dessen horizontale Ausläufer unmöglich hätte zerstören können. Man beachte übrigens auch die breite Form des dieses Zeichen abschließenden vertikalen Keiles, die nur bei einem von keinem horizontalen Keil durchquerten Keile möglich ist, und vgl. als Gegenstück dazu den letzten vertikalen Keil des Zeichens *šam* Z. 4. Die Lesung *A-ma-an-ḫa-šir* erscheint somit als die einzig in Betracht kommende.

2. *Aṣûšunamir.* — *WZKM* XVII, S. 323 ff. habe ich den Nachweis zu führen versucht, daß *Aṣûšunamir,* der in der Höllenfahrt Ištars auftretende Bote Êas, ein Frosch sein müsse.[1] Ibid. S. 328 legte ich dar, daß die vielfach beliebte Lesung *Ud-du-šu-na-mir* dieses Namens unrichtig ist. Ich stützte mich dabei auf die *Recueil* 20, S. 63 vorkommende Schreibung *m* 𒌓-*šu*-𒌓-*ir* dieses Namens; diese zeigte ja ganz klar, daß das *UD.DU,* bzw. *UD* dieses Namens nur als Ideogramm aufgefaßt werden kann. Als die nächstliegende semitische Wiedergabe des *UD.DU,* bzw. *UD* kam dann das Verbum *aṣû* mit seinen Derivaten in Betracht.

[1] Für die Richtigkeit meiner Annahme hat sich seitdem HUGO WINCKLER in *Altoriental. Forschungen,* 3. Reihe, II. Bd. S. 290 ff. ausgesprochen.

Irre ich nicht, so besitzen wir jetzt eine Stelle, die uns den ersten Bestandteil des Namens *UD.(DU).šu-na-mir* in phonetischer Schreibweise überliefert. Ich möchte nämlich CT 12, 25 I. 52 statt des dort gebotenen [1] = *à* (=)[2]-*zu-šu-pi*(?)-*rum* vielmehr = *à-zu-šu*--*rum*, d. i. *à-zu-šu-namrum*^rum lesen. Diese Emendation kann wohl umso eher gewagt werden, als ja das in Betracht kommende Zeichen von dem Herausgeber selbst schraffiert und somit als unsicher bezeichnet wird. Das Vorkommen des Namens *Aṣûšunamir* in einem Vokabular wäre nichts Außerordentliches; kann ein Göttername in einem Vokabular behandelt werden, so kann dies auch bei dem Namen eines Götterboten der Fall sein. Ist meine Vermutung richtig, so haben wir also diesen Namen *Aṣûšunamir,* bzw. *Aṣûšunamru* zu lesen. Interessant ist dann auch die neue Erkenntnis, daß dieser Name ideographisch durch wiedergegeben werden kann.

Friedrich Hrozný.

Theodor Nöldeke. — Am 2. März l. J. feiert einer der hervorragendsten Orientalisten, Professor Theodor Nöldeke in Straßburg, dessen Namen auf beiden Hemisphären mit gleicher Verehrung genannt wird, in körperlicher und geistiger Frische den siebzigsten Geburtstag.

Am 2. März 1836 in Harburg (Hannover) geboren, studierte Nöldeke in Göttingen (unter Ewald und Benfey), Wien, Leiden und Berlin orientalische Sprachen, habilitierte sich 1861 in Göttingen, wurde 1864 außerordentlicher, 1868 ordentlicher Professor in Kiel und wirkt seit 1872 als Professor der semitischen Philologie in Straßburg. Seine erste Publikation, *Die Geschichte des Korans* (1860), wurde von der Pariser Akademie neben den beiden, den gleichen Gegenstand betreffenden Arbeiten Muirs und Sprengers (unseres

[1] Die sumerische Lesung des Ideogramms ist Z. 50 zerstört.

[2] Auch die Lesung *wa* wäre möglich. Zu = *à* in unserem Texte vgl. auch ibid. Z. 51 *à* (=)-*ḫaz-tum*.

Landsmannes) preisgekrönt, und von diesem Augenblicke an gehörte NÖLDEKE zu den produktivsten und maßgebendsten Orientalisten.

Seine literarische Tätigkeit erstreckt sich auf die verschiedensten Gebiete der semitischen Philologie und Geschichte und greift oft ins Indogermanische (Eranische) hinüber. Seine Arbeiten über arabische Poesie (Urwa, Delectus, Muallakat etc.) sind ebenso geschätzt, wie seine alttestamentlichen Studien und seine Aufsätze zur persischen Geschichte und über Firdusi, wie seine verschiedenen Untersuchungen über Sagengeschichte. Insbesondere hat sich NÖLDEKE der Erforschung der aramäischen Sprachen gewidmet und seine Grammatiken des Syrischen, Neusyrischen und Mandäischen sind das beste, was auf diesem Gebiete gemacht worden ist. Er verbindet mit einer gründlichen Beherrschung des Sprach- und Sachstoffes eine scharfsinnige und tief eindringende Kritik, die sich oft bis zur Skepsis steigert, und ist ein ebenso sorgfältiger Philologe wie gründlicher Linguist (wenn er auch den modernsten Haarspaltereien nicht mehr folgen mag) und, was ihn besonders auszeichnet, daneben ein scharfblickender Geschichtsforscher. Seine *Geschichte der Araber und Perser zur Zeit der Sassaniden* (1879) ist eine mustergiltige Leistung. Seine große, vielleicht übergroße Vorsicht verhinderte ihn, der neu und gewaltig auftretenden Disziplin der Keilschriftforschung Gefolgschaft zu leisten, dafür ist er aber ein um so treuerer Wächter der alten Disziplinen geblieben. NÖLDEKE liest, prüft und kritisiert alles öffentlich oder in ausführlichen Korrespondenzen.

Die zahlreichen Aufsätze und Kritiken in der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, in der *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* etc. liefern Beweise von vielseitiger literarischer und kritischer Tätigkeit. NÖLDEKE hat aber nicht nur als Schriftsteller und Kritiker, sondern auch als Lehrer gewirkt und den Weg nach verschiedenen Richtungen gewiesen, und die Beziehungen zwischen Lehrer und Schülern, um deren Wohl und Wehe er sich in treuer Hingabe stets bekümmerte, blieben meistens durch Dezennien aufrecht erhalten. In der Tat sind die meisten deutschen und englischen Lehrkanzeln der semitischen Philologie

mit seinen Schülern besetzt. (Zu ihnen darf sich auch der Schreiber dieser Zeilen rechnen.)

Um das Jahr 1880 war NÖLDEKE nahe daran, einen Ruf an die Wiener Universität anzunehmen und blieb seither mit den Wiener Orientalisten in freundschaftlichem Kontakt. Die kaiserliche Akademie der Wissenschaften zählt ihn seit dem Jahre 1877 zu ihren korrespondierenden Mitgliedern und ihre Sitzungsberichte weisen oft Beiträge aus NÖLDEKES Feder auf.

Zur Feier des Tages werden von seinen Verehrern und Freunden *Orientalische Studien* (zwei Bände, LIV und 1187 Seiten) herausgegeben, zu denen die Orientalisten der ganzen Welt etwa 90 Abhandlungen (darunter sechs aus Österreich-Ungarn) geliefert haben.

Heute, am 70. Geburtstage, wird Professor NÖLDEKE an sich selbst wahrnehmen, daß auch die Kritik und die Skepsis nicht unfehlbar sind. In jungen Jahren war er von schwächlicher Gesundheit und hat oft gezweifelt, ob er überhaupt alt werden wird. Bei aller Verehrung, die ich für ihn hege, gönne ich ihm diese Enttäuschung, und je älter er werden und je wohler er sich befinden wird, desto mehr wird ihm an seiner Person der Beweis geliefert werden, daß auch Kritiker und Zweifler sich irren können.

Wien, 2. März 1906. D. H. MÜLLER.

Erklärung in Sachen des syr.-röm. Rechtsbuches.

Herr Prof. E. RABEL in Leipzig hat in den *DLZ* (1906, Sp. 498 ff.) meine Schrift: ‚Das syr.-röm. Rechtsbuch und Ḫammurabi‘ angezeigt und dabei für seinen Meister und Kollegen L. MITTEIS eine Lanze gebrochen, was sehr lobenswert ist. Er ist den zahlreichen strittigen Fragen aus dem Wege gegangen und hat sich auf die Widerlegung eines Hauptpunktes und die Bemängelung einiger Nebensachen beschränkt. Dies ist minder löblich. Die Anzeige ist aber vielfach persönlich gefärbt und dort, wo Gegengründe fehlen, stellen sich zur rechten Zeit scharfe Worte ein. Er benützte auch die Gelegenheit, Herrn KOHLER gegen mich aufzurufen, der vor einem

juristischen Forum ‚prinzipiell mit Nichtjuristen nicht diskutiert', aber in Literaturblättern über Philologen zu urteilen sich für berechtigt hält.

Ich habe Herrn RABEL in meiner Entgegnung (*DLZ* 1906, Sp. 696 ff.) nachgewiesen, daß er mehrere Irrtümer begangen, meine Beweisführung nicht verstanden und diese Irrtümer zu meinem Ungunsten ausgenützt hat, ferner, daß er andere Beweise durch nichtssagende Wendungen beseitigt oder einfach verschwiegen hat. Von allen diesen Dingen nimmt er in seiner Antwort (Sp. 698 ff.) keine Notiz und wundert sich, daß ich mich über die MITTEIS'sche Theorie äußere und über Herrn KOHLER ausspreche, die er ja zuerst in die Debatte hineingezogen hat.

Einen Punkt hebt er aber besonders hervor, und da muß ich allerdings bekennen, daß ich ihm Unrecht getan, indem ich ihm gerade in bezug auf diesen Punkt ‚ungeheuere Oberflächlichkeit' vorgeworfen habe. Dies ist es nicht, die Schuld liegt zum Teil an mir; ich habe nämlich die beiden Prämissen gegeben, aber den Schluß nicht scharf und deutlich genug ausgeführt, weßhalb er ihn auch nicht ziehen konnte. Es handelt sich darum, daß die Mutter bei der Erbschaft ihres Sohnes ‚ebenso gerechnet wird wie eines ihrer Kinder' (Rechtsbuch § 1). Ich habe nun auf die Tatsache hingewiesen, daß bei Ḫammurabi die Mutter (Witwe) neben ihren Kindern nach dem Tode ihres Mannes erbt. Diese beiden Rechtsbestimmungen stehen mit einander in logischem und juristischem Zusammenhang: Wenn die Frau neben ihren Kindern nach ihrem Manne erbt, so muß auch, wenn die Erbschaft nach dem Tode des Sohnes dem Vater zufällt, die Mutter neben ihren Kindern erben. Und ist der Vater vor dem Sohne gestorben, so fällt die Erbschaft (durch den Vater) an seine Kinder und seine Frau. Das trifft für das griechische Recht nicht zu, weil dort der Vater einfach ausgeschaltet ist. Im syr. Rechtsbuch steht aber der Zusatz, daß die Mutter neben den Kindern erbt, nur in einem Falle (Mutter nach dem Sohn), nicht aber im zweiten Fall (Witwe nach dem Mann), weil der Gatte bei Lebzeiten in der Regel für die Frau gesorgt und ihr einen entsprechenden Teil seines Vermögens bestimmt hat, wogegen der Vater des Verstorbenen nicht über das Ver-

mögen seines nach ihm gestorbenen Sohnes verfügen konnte, daher die ausdrückliche Bestimmung des Gesetzes. Die Unterscheidung zwischen Mutter und Witwe hat also der Jurist richtig gemacht, jedoch den allerdings komplizierten, aber sicheren Schluß zu ziehen durfte ihm nicht zugemutet werden.

Somit ist die mit so großer Emphase vorgebrachte Einwendung RABELS auf ihr Nichts reduziert. Ich möchte aber hier noch einen Punkt berühren, den ich aus Raummangel in der *DLZ* nur kurz abtun konnte.

Ich gebe ohne weiteres zu, daß die orientalischen Versionen des syr. Rechtsbuches als Übersetzungen eines griechischen Originals angesehen werden können, das möglicherweise auf einen lateinischen Archetypus zurückzuführen ist. Diese These haben bereits BRUNS und SACHAU aufgestellt und ich brauchte das gar nicht besonders zu betonen. Die griechische Sprache des Originals beweist aber nichts für den hellenischen Ursprung der nicht römischen Bestandteile des Rechtsbuches. Gewisse Zusätze sind gewiß erst in Syrien in syrischer Sprache entstanden, dies muß jeder Sprachkenner ohne weiteres zugeben, und gerade diese Zusätze betrafen meistens semitisches Recht.[1] Unzweifelhaft waren griechische Sprache und griechisches Wesen in den Ostprovinzen und in Syrien durch griechische Kolonien verbreitet, aber neben dem griechischen Wesen hatte das altorientalische und autochthone Volkstum seine bodenständige Kraft nicht verloren.

Wenn also auf diesen Gebieten zwei Strömungen vorhanden waren, die altorientalische und hellenische, welche beide in einem gewissen Gegensatz zum römischen Recht standen, so muß man von vornherein zweifeln, welches Recht in einen römischen Spiegel, der sehr volkstümlich gewesen sein muß, eingedrungen ist, das hellenische oder

[1] Bei der Kreuzung der Rechte in diesem Rechtsbuche dürfen Ausdrücke wie *agnatus* und *cognatus* und ‚Unzien des Besitzes' nicht auffallen. Und ‚Sklave' heißt nicht nur im Griech. παῖς, sondern auch im Hebr. נער und im Arab. غلام, welche alle ‚Knabe und Sklave' bedeuten; der Ausdruck ‚von unter seiner Hand' ist echt semitisch (nicht griechisch!), so hebr. מתחת ידו (ebenso Arabisch und Aramäisch). Desgleichen sagt man im Hebr. משמעת ‚die Gehorchenden' für Untertanen. Wie sieht es also mit den philologischen Beweisen aus?

das altorientalische, das sich trotz aller fremden Einflüsse erhalten hat. Es klingt daher sonderbar, wenn der Referent den Ausspruch tut: ‚Doch wer hier eine bestimmte Behauptung aufstellt und eine festgefügte Theorie umzustürzen wünscht, der trägt die Beweiskraft.' Die festgefügte Theorie kracht in allen Fugen, nicht eine einzige Konkordanz ist gesichert. Die Erklärung der Diskrepanzen bei MITTEIS ist absolut falsch, und da redet man von einer ‚festgefügten Theorie'! —

Man sieht, daß gewisse Juristen noch immer bei der Naturwissenschaft nicht in die Schule gegangen sind, sie sind noch vielfach Advokaten geblieben, die den alten Rechtsspruch *beati possidentes* hochhalten. Dies mag in der Parteipolitik Berechtigung haben, in der großen Politik herrscht schon Widerspruch dagegen — in der Wissenschaft geht man darüber zur Tagesordnung hinweg.

Es wird vielleicht in allernächster Zeit Gelegenheit geben, die rechtsvergleichenden Fragen weiter zu verfolgen, wobei ich trotz aller Herausforderungen streng sachlich bleiben werde. Wer meine Arbeiten auf diesem Gebiete genau prüft, wird finden, daß nicht ich, sondern KOHLER, MITTEIS und RABEL von ‚den Waffen Gebrauch gemacht haben', um einem Nichtjuristen den Eintritt in die Rechtsgeschichte zu verwehren. Eine statistische Zusammenstellung kann dies leicht beweisen, und Herr RABEL tut unrecht, neben wissenschaftlichen Unrichtigkeiten auch andere an öffentlichem Ort zur Schau zu stellen.

Der Sache dienlicher wäre es gewesen, wenn meine Widersacher in einer wissenschaftlichen Zeitschrift geantwortet hätten — dem weichen sie aus. Es ist aber eine Täuschung zu glauben, von Literaturblättern aus, wo man das letzte Wort behält, die Richtung der Wissenschaft bestimmen zu können. Nur Fernstehende werden dadurch irregeleitet, die Wahrheit aber gelangt unentwegt ans Ziel!

D. H. MÜLLER.

Arabic Palaeography.

Von

Josef von Karabacek.

Eine imposante, gewichtige Foliomappe mit 188 Lichtdrucktafeln ist es, die sich unter vorstehendem Titel darbietet.[1] Der Direktor der vizeköniglichen Bibliothek in Kairo, Herr Prof. Dr. B. Moritz, beschenkt die wissenschaftliche Welt mit dieser Gabe, die in der Serie der *Publications of the Khedivial library, Cairo* die sechzehnte ist.

Gewiß werden schon viele, gleich mir, mit höchster Spannung den recht hübsch in eine orientalische Gewandung gehüllten Inhalt aufgeschlagen haben, um sich in die bisher noch ungedruckte Lehre von der altarabischen Schriftentwickelung zu vertiefen.

Aber welche Enttäuschung! Auf nur fünf Seiten ein mageres Verzeichnis der Tafeln! Und dieses ganz überflüssig, weil sein Inhalt auf den Tafeln selbst unter den Schriftbildern wiederkehrt. Man vermißt alles, was den wißbegierigen Arabisten irgendwie wenigstens auf die ersten Wegspuren palaeographischer Forschung zu geleiten vermöchte: ich denke dabei nicht an eine methodische Darstellung der technischen und historischen Entwickelung der arabischen Schrift; denn die Vorstellung des Begriffes ‚Palaeographie' in intuitivem Sinne auszudrücken, ist von vornherein schon dem Photographen überlassen worden. Es fehlen sogar die einfachsten, land-

[1] *Arabic Palaeography.* A collection of arabic texts from first century of the Hidjra till the year 1000, edited by B. Moritz. Cairo 1905, Leipzig, Kommissionsverlag von Karl W. Hiersemann.

läufigen Behelfe des Palaeographen, nämlich die Angaben über Dimension und Blätterzahl. Ob Pergamen oder Papier, wird dem Urteile des Beschauers anheimgegeben, der, falls er kein geschultes Auge besitzt, sicher irre gehen wird, weil die unvernünftig starke Auswalzung der Lichtdruckplatten den Beschreibstoffen die Textur genommen hat. Daß aber das mit den Unterschriften der Textbilder sich deckende Inhaltsverzeichnis flüchtig gearbeitet ist und stellenweise mit dem Inhalte der Textbilder nicht stimmt, werde ich ebenso zeigen, wie, daß die Auswahl der Schriftobjekte unkritisch, sagen wir es offen, ohne genügende Sachkenntnis getroffen wurde. Es ist ein interessanter Mischmasch von Schriftstücken, bei deren Auswahl gewiß ein guter Wille zu Pathe gestanden ist, der aber jedenfalls über das Ziel hinausschießt, wenn er ein Hauptgewicht auf zahlreiche, künstlerisch wundervoll ausgeführte Deckblätter von Pracht-Korâʾnen legt, deren einige übrigens nur dekorative Elemente, aber keine Schrift enthalten.

Das alles betitelt sich nun: arabische Palaeographie! Was würden — um einen vielleicht erlaubten Vergleich anzustellen — z. B. unsere gelehrten Botaniker dazu sagen, wenn es einem der ihrigen einfiele, eine Anzahl Pflanzen — Feld- und Wiesenblumen, untermischt mit einigen exotischen Exemplaren und zahlreichen in der Ziergärtnerei üblichen Prachtstücken — aus einem Herbarium herauszugreifen, sie photographieren zu lassen und auf die Mappe zu schreiben: Pflanzenphysiologie? Der alte Palaeograph ULRICH FRIEDRICH KOPP sagte einmal irgendwo, es gebe leider nicht selten Bücher, an denen nur der Titel gut ist; ich meine in unserem Falle ist auch der Titel schlecht, unglücklich gewählt, aber er zwingt doch ein Lächeln ab, wenn wir unter ihm auch Schriftstücke finden, deren jüngstes aus dem Jahre — 1871 stammt!

Von den 188 Tafeln entfallen 99 auf den Korʾân in sehr ungleicher Verteilung. Exemplare von Wichtigkeit sind nur durch eine Tafel, andere bis zu 12 Tafeln (1—12, 19—30) vertreten. Bei jenen fehlen im Textinhalt gerade die Proben solcher Buchstabenformen, deren Anschauung wegen ihrer konstitutiven Merkmale für

die Zeitbestimmung von Wichtigkeit wäre, während andererseits bei diesen die in ewigem Einerlei sich wiederholenden, an sich gewiß interessanten, ornamentalen Surenteiler, um derentwillen der Tafelreichtum wohl aufgeboten wurde, — derzeit wenigstens — doch keinen zuverlässigen Maßstab für die Chronologie bieten können.

Was die Zeitbestimmung undatierter Stücke betrifft, so ist der Herr Herausgeber wohl auch in den von SILVESTRE überkommenen Erbfehler der Palaeographen, ihre Lieblinge zu hoch abzuschätzen, verfallen, so bei Plate 1—12, 13—16, die noch in das I. Jahrh. d. H. = VII. Jahrh. n. Chr. gehören sollen. Dann geriet er bisweilen in das Gegenteil: Plate 39 und 40, ein sehr interessantes Korʾânblatt aus el-Behnesâ, gibt er in das III. Jahrh. d. H.; allein es gehört mit seinem derben und gleichförmigen Duktus der in die Epoche der vollständigen Arabisierung fallenden Papyrus-Protokolle, wohl noch gut in das II. Jahrh. d. H. = VIII. Jahrh. n. Chr., usw. Überhaupt ergeben sich aus der Prüfung der Publikation und insbesondere jener ihrer Teile, die auf einer chronologischen oder inhaltlichen Bestimmung beruhen, zweifellose Anzeichen, daß der Herr Herausgeber, wie schon bemerkt, ungenügend vorbereitet an eine Aufgabe herangetreten ist, zu deren Lösung in erster Linie Scharfblick, lange Übung und Erfahrung vorausgesetzt werden müssen. Dazu kommt, daß die Publikation der nervösen geschäftlichen Eile unseres Zeitalters entsprechend, augenscheinlich überhastet auf den Büchermarkt geworfen wurde. Sollte ich mich in diesem letzteren Punkte geirrt haben — dann müßte die wissenschaftliche Kritik allerdings noch schärfer einsetzen, als man vielleicht in den folgenden Zeilen finden wird. Ich muß mich zur Begründung auf einige Beispiele beschränken.

Plate 17 und 18. ‚Kurʾān II. cent.' — Meines Erachtens ist auch diese Zeitbestimmung eine irrige. Ich halte das Blatt 17 zu einem jener Korʾâne gehörig, deren Entstehung in die spätere Epoche des langen, erbitterten Kampfes der Orthodoxie gegen die freisinnigen Bestrebungen (Muʾtazilismus) fällt. Es war der Kampf der Lehre von der Ewigkeit und Göttlichkeit des Korʾâns gegen die Lehre

von dem Erschaffensein des Kor'âns.[1] So wie diese rationalistischen Bestrebungen den Islâm mit einer gänzlichen Umwandlung bedrohten, ebenso zeigte sich auch das Wort Gottes in seiner schriftlichen Erscheinung im Kor'ân in einer fortschreitenden, dem weltlichen Tand sich zuneigenden Umwandlung begriffen, durch graphische Künstelei, Gold- und Farbenzier. Wie die orthodoxe Richtung jeden als Gotteslästerer der Todesstrafe überlieferte, der einen Buchstaben des Kor'âns bezweifelte, oder ihn der Ketzerei beschuldigte, wenn er im Texte des ‚Buches' eine neue Lesart zu finden glaubte, ebenso verwarf und verabscheute sie manche äußere Zutaten der geschriebenen Offenbarung Gottes, wie z. B. überflüssige diakritische Zeichen, die Vokalpunkte, gewisse Versteiler und Sadschde-Rosetten und insbesondere die Ausschmückung der Sûrenüberschriften. So vollzog sich die Umkehr zur reinen Dogmatik und Vergötterung des Kor'âns, welch letztere nicht, wie man bisher meinte, auch in einer äußerlichen glänzenden Ausstattung der Schrift ihren Ausdruck fand, sondern einen puristischen Umschwung herbeiführte. Man ließ graphisch und texttechnisch wieder die archaistischen Formen aufleben — so gut es eben ging. Im III. Jahrhundert der Hidschra hatte sich dieser Umschwung vollzogen und dahin möchte ich das vorliegende Blatt versetzen. Es liegt hier der flachgedrückte, abgeebnete Duktus der Tulunîden- und Ichschîdenepoche vor. Aus dem unläugbar archaistischen Schriftbilde tauchen Formen auf, die charakteristisch genug die Schrift der Zeit verraten. Das unverbundene ع in يدع Sûre XXIII, V. 117, Z. 5 v. u. und die Finalform ع in تفلح, V. 118, Z. 3 v. u., mit ihren vollkommen geraden, nicht im geringsten abgebogenen Ausläufern, sind deutliche Erscheinungen des falschen Archaismus: es sind dies Formen, deren Nachweis für das II. Jahrh. d. H. der Herr Herausgeber erst zu liefern hätte; auch die Hê-Formen mit der weißen Herzblattöffnung, der lapidaren Übertragung des kursivischen Zuges in هم auf Pl. 43, Z. 1 v. o. und in

[1] Sehr geistvoll dargestellt von A. VON KREMER, *Gesch. der herrsch. Ideen des Islâms*, S. 233 ff.

der Tulunîdeninschrift vom Jahre 265 d. H.[1] entsprechend, werden keinesfalls für die ältesten Korʾânhandschriften in Anspruch zu nehmen sein.[2] Ich verzichte darauf, noch weitere Beispiele aus diesem Blatte herauszugreifen.[3] Nun muß man fragen: was veranlaßte den Herrn Herausgeber bis in das zweite Jahrhundert der Hidschra zurückzugehen? Offenbar hat ihn die Widmungsnotiz, Pl. 18, mit ihrer Datierung dazu verleitet; denn wozu hätte er sie in Abbildung beigegeben und gleichfalls mit der Bezeichnung: ‚II. cent.' versehen? Aber diese Datierung ist von ihm offenbar verlesen worden! Der Text enthält die Bestimmung des Korʾâns zur frommen Stiftung für die ʿAmr-Moschee in Alt-Kairo (Fostât-Miṣr) im Ramadhân 268 d. H. = 25. März bis 23. April 882 n. Chr. Den eigentümlichen, auch in gleichzeitigen Urkunden sich wiederholenden, gekreuzten Schriftzug von ماتين (sic) mit verschleiftem *Mîm* hat der Herr Herausgeber مائة gelesen und so das zweite Jahrhundert entdeckt. In dem I. Bande des (in arabischer Sprache) gedruckten Handschriften-Katalogs der vizeköniglichen Bibliothek in Kairo (J. 1310), Seite ٢, ist diese Korʾânhandschrift mit falsch gelesener Jahreszahl (368 H.) beschrieben.[4] Auch ist die ‚Widmung' dort mit so grassen Fehlern, Verstümmelungen und Auslassungen wiedergegeben, daß ich sie hier folgen lasse:

1. بسم الله الرحمن الرحيم
2. هذا المصحف حبس فى سبيل الله عزّ وجلّ لايباع ولا يوهب ولا يورث

[1] M. VAN BERCHEM, *Matériaux* I, Taf. XIII, Nr. 2, S. 27f.

[2] Selbstverständlich kommen die adäquaten, rein kursivischen Formen zu Ende des II. und Anfang des III. Jahrhunderts auf epigraphischen Denkmälern von Isfahân und Nischabûr hier nicht in Betracht.

[3] Im übrigen ist dieser Korʾân bis auf wenige Ausnahmen مُجرَّد.

[4] Es heißt dort, der Text sei على رقّ غزال ‚auf Gazellenpergamen' geschrieben, was natürlich noch zu untersuchen wäre. Sodann erfahren wir, daß der Kodex 332 Blätter zu 17 Zeilen umfaßt, allein وفيه أوراق بالية وأوراق مفقودة جدّد بدلها بخطّ معتاد على ورق أبيض ‚darunter befinden sich abgenützte Blätter und dann Blätter in modernem Duktus auf weißem Papier geschrieben, die als Ersatz für die verloren gegangenen Blätter eingesetzt sind'. Ferner erhalten wir die wichtige Mitteilung, daß die Widmungsschrift auf der Außenseite des ersten Blattes steht.

3. و]لا يملك ولا يتلف بوجه تلف حتّى يرث الله جلّ وعزّ الارض ومن عليها

4. وهو] خير الوا[رثين حبسه] ابو النجم طارق رجاء ثواب الله والدار الآخرة

5. يق]رأ فيه لجمي[ع المسلمين] فى الجامع العتيق بفسطاط مصر وجرى ذلك

6. عل]ى يدى عمر [//////////////] رحم الله من قرأ فيه ودعا لمحبسه بالمغفرة والرحمة

7. /////] رد هوا [//////////////]ه من النار ولجميع المؤمنين وصلّى الله على سيدنا
محمد وآله وسلم

8. [كتب م]حمد بن الاسكاف الورّاق فى رمضان سنة ثمان وستين وماتين

Obwohl nun, wie aus dem vorstehenden Texte ersichtlich ist, ein professioneller Kor'ânschreiber, Muhammed[1] ibn el-Iskâf, denselben niedergeschrieben hat, so folgt daraus doch nicht seine Gleichzeitigkeit mit dem Kor'ântexte oder die Herstellung beider von der Hand dieses Schreibers.[2] Die Widmung sichert aber den Terminus ad quem des Entstehens dieser Kor'ânhandschrift.

Die nächstfolgenden Tafeln 19—30 lassen bezüglich der kritischen Methode in der palaeographischen Zeitbestimmung begründete Zweifel aufsteigen; denn der Duktus dieses Kor'âns ist doch identisch mit jenem auf Tafel 17; er ist sicher aus derselben Schreibschule hervorgegangen, und doch wird nun seine Datierung — wie es sich gebührt — bis in das III. Jahrhundert herabgerückt. Daß die Anwendung der Surenteiler und Vokalpunkte hiefür nicht maßgebend sein durften, bedarf keiner Auseinandersetzung.

Plate 43. ‚Fragment of a Ḳur'ān on Papyrus. III. cent.'

---

[1] Nicht احمد (im Kairiner Katalog). Man bemerkt unter der Lupe noch die Verbindung zwischen *Hâ* und dem abgerissenen *Mîm*.

[2] Meinen Bemerkungen über die Kunst des Warrâḳ in meiner Abhandlung: ‚Neue Quellen zur Papiergeschichte' (*Mitth. aus der Samml. d. Papyrus Erzherzog Rainer*, IV, S. 122) füge ich noch als Bestätigung die folgende wichtige Stelle des Ibn Rosteh, ed. DE GOEJE, S. ٢١٦ hinzu: وكان مالك بن دينار وَرَّاقًا يكتب المصاحف

Zwei Fragmente, die nur wenige, schlecht erhaltene Worte erkennen lassen. Die des linksseitig stehenden Stückes beginnen mit [جآء]هم الحق von Sûre xxviii, V. 48 und enden im Vers 57. Die Schriftreste des rechtsseitig stehenden Fragmentes als korʾânisch nachzuweisen überlasse ich dem Herrn Herausgeber. Es ist durchaus zweifelhaft, ob hier die Reste eines Korʾâns oder die von Gebeten mit korʾânischen Perikopen und Interpunktationen (vgl. *Führer durch die Ausstellung der Pap. Erzh. Rainer* 1894, S. 193, Nr. 733) vorliegen. Bedauerlicherweise vermißt man die Angabe, ob diese Blätter einseitig oder zweiseitig, und in diesem Falle, wie sie beschrieben sind. Ich für meinen Teil muß vorläufig noch an der Existenz von Papyruskorʾânen zweifeln.

Die nächste Tafel 44 wird als ein mit dem Papyrusfragment gleichzeitiges Schriftdenkmal hier angereiht: ‚Ḳurʾān iii. cent.‘ Und doch, welch ein augenfälliger Unterschied zwischen diesem und jenem Duktus! Wenn der Herr Herausgeber den 21zeiligen Pergamenkorʾân des British Museum, Orient. 2165, woraus eine Seite auf pl. lix der Palaeogr. Soc. (O. S.) veröffentlicht worden ist, angesehen hätte, so würde er wohl über seine Zeitbestimmung nachdenklich geworden sein; denn ich will ihm nicht vorhalten, daß er meine Bemerkungen darüber in dieser *Zeitschrift*, v. 1891, S. 324, übersehen hat. Darnach halte ich dafür, daß der verwandte Mâil-Duktus des vizeköniglichen Exemplars in das ii. Jahrh. d. H., früh viii. Jahrh. n. Chr., zu setzen sei. Hierfür sprechen u. a. insbesondere die leichtgeschwungenen Dâl- und Kêf-Formen.

Mit Plate 46 beginnt der Herr Herausgeber eine Serie ‚Ḳurʾāns written in North Africa and Spain‘ (iv.—xiii. Jahrh. d. H. = 10. bis 19. Jahrh. n. Chr.!). Wie schön und lehrreich wäre es gewesen, in der Reihenfolge dieser Tafeln auf Grund des herrlichen Handschriftenmaterials der vizeköniglichen Bibliothek, die Wanderung der alten mekkanischen Schriftformen westwärts nach Nordafrika und Spanien mit ihrem die Jahrhunderte der Fortentwickelung überdauernden, charakteristischen Bestand im maghrebinischen Schriftwesen aufzuzeigen. Statt dessen finden wir in eben dieser Tafelserie einen

plötzlichen Abbruch der Schriftentwickelung und ein plumpes Hineinfallen in eine scheinbar fremde Graphik. Denn das auf Plate 46*a* vereinzelnt auftauchende, dem v. (nicht iv.) Jahrhundert d. H. = xi. Jahrh. n. Chr. angehörende Mittelglied, ist sicher noch dem ägyptischen Boden entwachsen und läßt deutlich die unüberbrückte Kluft zwischen ihm und dem echt maghrebinischen Schriftbilde *b*) derselben Tafel erkennen.[1] Natürlich würde eine solche Entwickelung nicht in serienweiser Trennung nach Kor'ânen und profanen Schriftdenkmälern darzustellen sein. Ähnliches gilt ja auch für die übrigen Tafelreihen des Werkes, z. B. für die in Frage kommende syrisch-persische Schriftentwickelung, worauf ich aber wegen Raummangels hier nicht eingehen kann.

Plate 81. ,Cover of a Ḳur'ān. A. H. 874 = A. D. 1469/70.'

Es ist dies der Einbanddeckel zu dem angeblichen Kor'ânexemplar des Kalifen Osmân († 35 d. H.); demgemäß tragen die noch erhaltenen Metallschließen die Inschrift: برسم المصحف الشريف العثمانى ,Bestimmung für das hochedle osmânische Kor'ânexemplar'. Der Schrift-Thirâz enthält die klare Zeitbestimmung, die aber mit der obigen Angabe im Widerspruche steht. Es zeigt sich, daß der Herr Herausgeber die Inschrift gar nicht gelesen hat, sondern sich durch die in derselben tatsächlich vorkommende Zahl 874 verleiten ließ, in ihr das Jahresdatum der Anfertigung zu sehen. Die Inschrift besagt: der Sultân el-Melik el-Aschraf Ḳanṣûh el-Ghawri (906—922 d. H. = 1501—1516 n. Chr.) habe das osmanische Exemplar erneuern und mit dem Einband versehen lassen und diese Erneuerung habe mit seiner Hilfe stattgefunden, nachdem achthundertvierundsiebzig Jahre seit Osmân verflossen waren! Daraus ergibt sich das Jahr 909 d. H. = 1503/4 n. Chr. Wenn der Herr Herausgeber ein klein wenig palaeographische oder epigraphische Studien getrieben hätte, so würde er gewußt haben, daß die Anordnung der Zahlwörter, wenn sie Jahresdaten bedeuten sollen, niemals so wie hier ge-

[1] Vgl. die Abbildung in meiner Abhandlung: ,Neue Quellen zur Papiergeschichte' (*Mitth. a. d. Samml. d. Pap. Erzh. Rainer*, 1888, iv. Bd., S. 80).

schehen konnte, nämlich, daß zuerst die Hunderte, dann die Einer und Zehner gesetzt wurden (ثمان مائة واربع [و] سبعون).

Der Buchdeckel zeigt im übrigen ganz den Typus der orientalischen Buchbinderei des XV./XVI. Jahrhunderts mit der feinen geschmackvollen Goldornamentierung in Handpressung, wie sie auch die kaiserliche Hofbibliothek in Wien in ihrer Einbandausstellung vorgeführt hat (Nr. 26, 30, 32).[1]

Um nichts besser steht es in dieser ‚Arabic Palaeography' dort, wo das kor'ânische Schriftgebiet verlassen wird:

Plate 100. ‚Bilingual Papyrus. About A. H. 90 = ca. A. D. 709.'

Mehr als irgend eine Tafel beweist diese die Hast und Sorglosigkeit in der Herausgabe. Es sind drei nicht zusammengehörige, doch verwandte Bruchstücke von Papyrusprotokollen. In Kairo scheinen die Gelehrten noch keine Ahnung zu haben, was ein Papyrusprotokoll ist und wie es aussieht. Und doch habe ich schon seit 1884 öfter und zuletzt im Jahre 1894 in dem *Führer durch die Ausstellung der Papyrus Erzherzog Rainer*, S. 15—25, als erster und bisher einziger darüber ausführlich gehandelt und sogar ein den vorliegenden Fragmenten ganz ähnliches Stück in Abbildung beigegeben (Taf. IV). Aber der ‚Führer' ist totgeschwiegen worden und nun rächt sich dieses so beliebte Verfahren, wie man sehen wird, in grausamer Weise.

Vor allem: die drei Fragmente der Khedivial Library sind nicht zweisprachig, sondern dreisprachig: arabisch, griechisch und lateinisch! Es sei ausdrücklich ausgesprochen, daß ich diese Tatsache hier zum ersten Male feststelle, wie ich auch diese bisher für unentzifferbar gehaltene Gattung von Papyrustexten als Protokolle erkannt und gelesen habe.

Das erste obere Fragment gehört zu einem Protokolle, das im Namen des omaijadischen Chalifen el-Walîd I. angefertigt worden ist.

[1] Das für die Aufnahme dieses Kor'âns auf Veranlassung desselben Sultans angefertigte Kästchen (صندوق) befindet sich im Kairiner arabischen Museum. Die fragmentarische Widmungsinschrift hat Herr VAN BERCHEM in den *Mém. publ. par les membres de la Mission archéologique française au Caire*, Tome XIX, S. 683, pl. XLIV, Nr. 2 publiziert.

Das Emissionsdatum ist:

ΦΠΓ ——— INB

d. h. Φ 86 — INdictio 2 (= 705 n. Chr.). In der Abkürzung Φ vermute ich das an der Spitze stehende Fabrikszeichen für ΦΡΑΓΩΝΙC. In Phragonis befand sich, wie aus den Papyrus Erzherzog Rainer mit Sicherheit hervorgeht, eine noch zu Ende des VIII. Jahrhunderts tätige Hauptmanufaktur für die Rollenerzeugung, der in den reinarabischen Protokollen die Signatur صنعة الافرجون ,Werk von el-Afragûn' (vgl. Opus Memphis, bei BIRT, 250), auch فرجون Faragûn (das jüngere الفراجون oder الفراجين in der unterägyptischen Provinz el-Gharbijeh) entspricht. Die weitere Begründung dieser Erklärung muß ich mir für eine andere Gelegenheit vorbehalten.

Die beiden ersten, zwischen der Datierung laufenden Zeilen lauten wie im ,Führer', Nr. 79:

ΦΠΓ ἐν ὀνόματι τοῦ θεοῦ τοῦ ἐλεήμωνος (sic) φιλανθρώπου INB

Dann folgt arabisch in Abkürzung Sûre CXII, sodann:

عبد الله الوليد امير المومنين

αβδελλα ουλιτ

αμιρ αλμουμνιν

Was die Datierung betrifft, so scheint die Form des Stigma auffallend, doch sind ja die Buchstaben dieser Kanzleischrift oftmal bis zu geraden Strichen verschleift. Übrigens kann keine andere Jahreszahl darin gesucht werden, da die Regierungszeit el-Walîds eine Wiederholung der 2. Indiktion ausschließt. Da der Chalife Mitte Schewwâl 86 d. H. = 9. Oktober 705 n. Chr. zur Regierung gelangte und dieses Datum schon in die 3. Indiktion fällt, während die 2. Indiktion mit 31. August 705 endete, so muß die Ausfertigung des Protokolles aus bestimmten Gründen sistiert worden sein. Bekanntlich war el-Walîds Vater ʿAbd ul-Melik schon seit längerer Zeit schwer leidend und sah selbst ahnungsvoll schon im Vormonate Ramadhân dem Tode entgegen (Ibn el-Athîr, IV, p. ٤١١). Von dieser Sachlage

war man in Agypten natürlich genau unterrichtet und erwartete das bevorstehende Ableben des Chalifen, um darnach den offenen Protokolltext der Rollenserie durch Einsetzung des Namens des neuen Herrschers abzuschließen.

Das zweite Fragment, links unten, gehört gleichfalls dem Chalifen el-Walîd I. an. Was die undeutliche Photographie mir augenblicklich noch leicht zu lesen gestattet, lasse ich hier folgen:

θεοφιλέστατος

لا اله الا الله وحده

عبد الله الوليد /////

χουρα (υἱὸς) σζεριχ

ano ιν*δ*]*c* $\overline{XC}$ αμιρας η *octava*

Sehr interessant ist die hier zum ersten Male mir entgegentretende Titulatur θεοφιλέστατος (von C. WESSELY gelesen) des Statthalters Kurra, Sohnes des Scherîk, 90—96 d. H. = 709—714 n. Chr., an Stelle des in seinen mir bekannten Urkunden sonst üblichen εὐκλεέστατος.[1] Dieses Protokoll datiert also aus dem Jahre 90 d. H. = 709 n. Chr. und der 8. Indiktion.

Das dritte Fragment endlich ist zu lesen:

بسم] الله ἐν ὀνόματι τοῦ θεοῦ τοῦ ἐλεήμονος φιλανου[2] [الرحمن الرحيم

لا] اله الا الله وحده محـ[ـمد رسول الله

//// ΜΑ οὐκ ἔστι θεὸς εἰ μὴ μόνος μαα]ματ ἀπόστολος τοῦ θεοῦ //////

عبد الله الوليد امير] المومنين

ιν*δ*TREDECI[MA χουρα υἱὸς σζεριχ αμιρας /////////

---

[1] Die Urkunden (in der Samml. Pap. Erzh. Rainer) geben den Namen, entsprechend der arabischen Schreibung قرة mit κορρα.

[2] Gewöhnliche Abkürzung für φιλανθρώπου (Mitteilung C. WESSELYS).

Die 13. Indiktion fällt in die Zeit vom 1. September 714 bis 31. August 715. Da Kurra am 24. Rebî' I, 96 d. H. = 7. Dezember 714 starb, so fällt die Emission des Protokolls zwischen den 1. Oktober und 7. Dezember 714 n. Chr.

Die Protokollfragmente stammen demnach aus den Jahren 86, 90 und 96 d. H. Wie kam nun der Herr Herausgeber zu seiner Datierung ‚um 90 d. H.'? Ich glaube so, wie auch die blinde Henne manchmal ein Körnchen findet. Wahrscheinlich veranlaßten ihn die folgenden, mit deutlichen Jahresdaten 87, 90 und 91 d. H. (Plate 101—105) versehenen Papyrusdokumente auch die Protokollfragmente in diese Zeit zu versetzen, nicht aus palaeographischen Gründen — da in dieser Beziehung keine Verwandtschaft besteht — sondern weil sie vielleicht zusammen gefunden worden sind. Denn daß der Herr Herausgeber selbst den arabisch geschriebenen Namen des Chalifen el-Walîd nicht zu lesen vermochte, muß man wohl annehmen, sonst hätte er diesen, wie später die Sultane, genannt und dessen Regierungszeit 80—96 d. H. als zuverlässige Datierung heranziehen müssen.

Behufs Ergänzung und Erklärung der lateinischen Formeltexte dieser Protokolle trage ich hier die Parallelstellen nach, welche ich in dem Protokolle Pap. Erzh. Rainer, *Führer*, S. 19 Nr. 77, Tafel IV zu lesen damals nicht imstande war, indem die reichlichen Belege hiezu an anderem Orte nachfolgen werden:

Text.

الرحمن الرحيم		بسم الله
inmδni	ενονοματιτουθεουτου ελεημονοσφιλανθρωπου	*miseϱιcoʀδι*
محمد رسول ا[لله		لا اله الا الله وحده
n̄δsnsιδu	ουκεστιθσειμημονος μααμεθαποστολος	*mamaδni*

Umschreibung.

الرحمن الرحيم		بسم الله
in nomine domini	ἐν ὀνόματι τοῦ θεοῦ του ἐλεήμονος φιλανθρώπου	*misericordis*
محمد رسول الله		لا اله الا الله وحده
non deus nisi deus unus	οὐκ ἔστι θεὸς εἰ μὴ μόνος	*maamet apostolus domini*
	μααμεθ ἀπόστολος (τοῦ θεοῦ)	

Also die lateinische, mit der griechischen parallel gehende Übersetzung der Basmala und des Glaubenssymbolums des arabischen Formeltextes.

Plate 101. ‚Bill of Delivery. A. H. 87 = A. D. 707.'

Dieser bilingue Papyrus ist die amtliche Quittung eines bei den allgemeinen Horrea von Memphis oder Babylon (im Texte: منف und βαβυλωνος) angestellten Unterbeamten, namens Omar (ομαρ), betreffend die Einlieferung der Naturalabgabe einer Ortschaft, nämlich 617 $^2/_3$ Scheffel Weizen, an das allgemeine Getreidemagazin (الهرى = ὁρρίον P. E. R., *Führer* Nr. 578, im Texte Z. 7).[1] Das angegebene Datum 707 n. Chr. ist falsch: Dsû-l-ka'de 87 d. H. entspricht 13. November bis 11. Dezember 706 n. Chr. Die leider halbierte Urkunde ist im arabischen Teil von 'Abdallâh ibn Dscherîr geschrieben.

Plate 102 und 103. ‚Letter. A. H. 90 = A. D. 709.'

Auch hier hat sich der Herr Herausgeber die Arbeit sehr leicht gemacht, weil er den Inhalt seiner Vorlage und ihren amtlichen Charakter nicht bemerkt hat. Dieser ‚Brief' ist ein interessantes historisches Aktenstück, ein Erlaß des früher genannten berüchtigten Statthalters von Ägypten, Kurra ibn Scherîk. Sogleich nach seinem Amtsantritt, also noch im Monate Rebî' I. 90 d. H. (Makrîzî, Chit. I, ٣٠٢; Abû-l-Mahâsin, I, ٢٤١), wandte sich derselbe mit diesem Schriftstücke an Basilios, den Ortsvorsteher von

[1] Vgl. C. WESSELY, ‚Die lateinischen Elemente in der Gräzität der ägyptischen Papyrusurkunden', *Wiener Studien* 1902, XXIV, 1.

. . . . ? (من قرّة بن شريك الى بسيل صاحب ا//عوه) in Angelegenheit einer Beschwerde von Soldaten, die sich auf eine seit vierzig Jahren geübte Praxis beriefen, mit dem Auftrage, diese Angelegenheit zu untersuchen und sogleich Bericht zu erstatten. Die Bezeichnung صاحب für ‚Ortsvorsteher' ist gesichert durch Makrîzî, Chit. I, ١٦٨; Abû-l-Mahâsin, ed. JUYNBOLL, I, ٢٠; Sojûthî, Husn, I, ٩٥: طلما صاحب بجنس (l. يحنس) — فرمان (l. قزمان) صاحب رشيد — (ϩⲙⲁⲓⲗⲓⲁϫ sprich) إخنا صاحب البرلّس. Sie entspricht dem μειζότερος der griechischen Texte, der barbarischen Nebenform zu μείζων,[1] und dieses Wort steckt wieder, nach C. WESSELYS scharfsinniger Vermutung, in den verderbten Formen der Makrîzî-Handschriften ماروتها und ماريها = مازونها, in welchen schon C. H. BECKER einen griechischen Beamtentitel vermutet hat.[2] — Schriftstücke desselben Kurra ibn Scherîk habe ich im *Führer* Nr. 82, 83, 592 und 593 beschrieben.

Plate 126. ‚Abu Bakr ibn el-Anbāri, Iḏāḥ al-waḳf. IVth cent. A. H. = 10th cent. A. D.'

Wollte jemand meinen gegen die Publikationsmethode früher erhobenen Vorwurf der Leichtfertigkeit zu hart gefunden haben, so dürfte

---

[1] C. WESSELY, Die Pariser Papyri des Fundes von el-Faijûm (*Denkschr. d. kaiserl. Akad. d. Wiss.*, XXXVII, 1889, S. 59).

[2] C. H. BECKER, *Beiträge zur Gesch. Ägyptens unter dem Islâm*, II, S. 90, Anm. 2. Die bezogene Stelle in Chit. I, S. ٧٧ ist dort nicht richtig gelesen und übersetzt worden; sie hat zu lauten: فيجتمع غرافيس كلّ قرية ومازونها ورؤساء اهلها ‚Es versammeln sich der Schreiber (γραφεύς) eines jeden Ortes und dessen Vorsteher (μείζων), so wie die Häupter seiner Bewohner etc.' Herrn BECKERS Gleichstellung von قرية mit μητρόπολις (l. c. S. 91) ist unzulässig: letztere ist stets nur المدينة. C. WESSELY schreibt mir: ‚Auch das koptische Äquivalent von μείζων und μειζότερος ist bekannt; es erscheint nämlich in der Korrespondenz des Pesunthios, herausgegeben von E. REVILLOUT in der *Revue égyptologique*, X, 1902, p. 34 ff. sowohl der μειζότερος, als Lehnwort des Koptischen, ⲡⲙⲓⲍⲟⲧⲉⲣⲟⲥ in Nr. 58 p. 42 l. c., als auch die echt koptische Bezeichnung ⲡⲛⲟϭ ⲛⲣⲱⲙⲉ p. 38, Nr. 52 ⲙⲛ ⲛⲛⲉⲛⲟϭ ⲛⲣⲱⲙⲉ ‚und andere größere Personen' ‚et les principales ⲛⲟϭ ⲣⲱⲙⲉ ou membres du conseil municipal' p. 44 f, Nr. 63 ⲁⲓϣⲁϫⲉ ⲙⲛ ⲡⲛⲟϭ ⲛⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲡϩⲱⲃ ⲙⲡϫⲱⲙⲉ ‚ich sprach die größere Persönlichkeit wegen der Angelegenheit der Eingabe' ‚j'ai parlé au ⲛⲟϭ ⲣⲱⲙⲉ (grand homme, principalis) au sujet de l'affaire du volume'.

ihn dieses Blatt eines anderen belehren. Die Subskription desselben lautet: فُرغ من نسخه يوم الاثنين لتسع ليال خلت من شعبان سنة احدى وعشرين هـ ‚Vollendet wurde die Abschrift Dienstag, nachdem neun Nächte vom Scha‘bân verflossen waren, im Jahre einundzwanzig‘.

Die Hundertezahl wurde, wie üblich, ausgelassen und das abgekürzte Datum mit der Sigle هـ = انتهى geschlossen. Der Herausgeber hat nun die Hunderte durch 3 suppliert, also 321 d. H., d. i. iv. Jahrh. d. H. = x. Jahrh. n. Chr. angenommen. Würde er sich der nur geringen Mühe der Nachrechnung unterzogen haben, so hätte er auf das Jahr 421 d. H. (= 1030 n. Chr.) kommen müssen und die Irrung um volle hundert Jahre sich erspart. Es ist richtig: irren kann jedermann; allein in so dürftiger Weise, wie in diesem Falle, darf das chronologische Vermögen eines Herausgebers von palaeographischen Tafeln nicht in die Erscheinung treten.

Ich muß hier abbrechen, glaube jedoch, daß die vorstehenden Proben genügen, um das eingangs abgegebene Urteil zu rechtfertigen und das Bedauern begründet erscheinen zu lassen, daß das mit großen Unkosten hergestellte Werk dem beabsichtigten Zwecke nur unvollkommen zu entsprechen vermag. Gewiß, hätte der Herr Herausgeber in den ihm zur Verfügung stehenden Handschriftenschätzen der vizeköniglichen Bibliothek nicht nur zu wühlen, sondern auch zu wählen und das gewählte Material zu ordnen verstanden, dann wäre auch die Sammlung von schlichten photographischen Reproduktionen zu einem wissenschaftlichen Apparat ersten Ranges emporgewachsen. Statt dessen drängt sich bei Betrachtung der im ganzen technisch gelungenen Reproduktionen die Erkenntnis auf, daß, abgesehen von den bisher besprochenen Mängeln, derselbe Fehler, in den auch William Wright in seiner Oriental Series der Palaeographical Society verfallen war, sich hier wiederholt; nämlich, daß die Auswahl der Schriftbilder mehr vom Zufall oder von Äußerlichkeiten, nicht aber von einer vergleichenden, methodischen Durcharbeitung der Kodizes — vom Elif angefangen, bis zu dem letzten ideogrammatischen Lesezeichen — also von palaeographischen Ergebnissen, abhängig gemacht wurde.

Es ist mir leider verwehrt, auf Einzelheiten einzugehen, doch möchte ich meiner Meinung dahin Ausdruck geben, daß der Palaeograph bei der Auswahl seiner Vorlagen, wenn nur irgend möglich, zunächst von der allgemeinen Schreibschulung gewisser Zeitepochen, nicht aber von der Individualisierung derselben auszugehen habe. Insbesondere die oft ungemein flüchtig auf das Papier hingeworfenen Zeilen der notizbuchartigen ‚Vorlesungs'-Attestate (z. B. Pl. 117, 127, 130, 141 etc.), die zwar ein gutes Material für Leseübungen abgeben mögen, werden kaum für eine nähere zeitliche und örtliche Bestimmung in palaeographischem Sinne in Betracht kommen können. Anders verhält es sich natürlich, wenn etwa ein geschulter Schreiber den Kodex flüchtig لنفسه abgeschrieben hat: in diesem Falle wird gerade er sich nicht als das Kind seiner Zeit verläugnen. Die Schrift wird da zu der Spezialität eines Autographum von höchstem Werte.

Dies führt mich auf eine ‚Spezialität' der vorliegenden Publikation, so daß ich die Besprechung nicht schließen darf, ohne auch der guten Seite derselben gedacht zu haben. Der Herr Herausgeber bringt nämlich eine glänzende Serie von ‚Autographs of Authors' (Pl. 165r—174r), im Ganzen 17 Stücke, von Harîrî (1111 n. Chr.), Kalkaschandî (1397), Ibn Doḳmaḳ (1397/8), Sachâwî (1447) usw., wozu noch ein merkwürdiges Stiftungsautograph in einem Kodex, Pl. 150l, von dem bahritischen Mamlûkensultan el-Hasan, 1354 n. Chr., kommt. Dieser Schriftzug ist hochinteressant: er ist ein geschwungener, ligierter und doch wieder freier Duktus mit dem unverkennbaren kräftigen Stempel der Mamlûkenepoche.[1]

Aus derselben Epoche datiert auch die Mehrzahl der schon eingangs erwähnten Deckblätter von Prachtkor'ânen, zumeist sulta-

[1] Auffallend ist das Fehlen eines Autograph Makrîzîs, von dem in Paris, Leiden und Gotha etwelche vorhanden sind. W. WRIGHT gibt (l. c. Pl. 72) eine Seite des Leidener autographischen el-Mukáffa; meiner Meinung nach wäre aber die letzte Seite der von Makrîzî, 839 d. H. = 1435 n. Chr., während seines Aufenthaltes in Mekka vollendeten Abschrift des Werkes von Muhammed ibn Habîb († 245 H.) über die Gleichheit und Verschiedenheit der arabischen Stämmenamen, auf der Leidener-Bibliothek, interessanter gewesen, und zwar schon deshalb, weil die datierte Subskription auch die eigenhändige Namensfertigung Makrîzîs bietet. Die Photographie

nischen Besitzes. Man darf, abgesehen von der unvergleichlich schönen, künstlerischen Ausführung, ihre Bedeutung für die Diagnostik — zu chronologischen oder kunsthistorischen Zwecken — nicht überschätzen, wenn auch die Aussagen der Ornamentik auf Grund des vergleichenden Studiums zuweilen förderlich sein mögen. Vorteilhafter gestaltet sich die Lage des Forschers, wenn er sich dabei auf graphische Zutaten stützen kann. Allein gerade von diesem Standpunkte aus bieten diese Vorlagen nur spärliche Anhaltspunkte, die indeß auch ohne Widmungsdaten genügen möchten, um die Zeit annähernd sicher bestimmen zu können. Wir begegnen nämlich an diesen Kunstblättern einem besonders stilisierten Lapidarduktus, der, wie ich schon anderwärts nachgewiesen habe (Susandschird, S. 128ff.) und was jetzt vollauf bestätigt erscheint, ganz speziell dem xiv. Jahrhundert angehört. Es ist dies ein an monumentalen Bauten und in Kor'ânmanuskripten für Sûrenüberschriften sehr beliebter Duktus, der in schablonenmäßigen Umbildungen aus einer gewissen, in Persien gangbaren Kursivschrift des xi. Jahrhunderts traditionell sich erhalten hat. Von diesem palaeographischen Gesichtspunkte aus, sind also auch die dekorativen Vorlagen des Werkes, als zeitlich gesicherte Repräsentanten einer Kunstentwicklung zu schätzen, deren Studium vielfältige Anregungen zu bieten vermag.

Nachschrift.

Die vorstehende Besprechung war bereits gedruckt, als mir durch die Güte des Herrn Dr. C. H. Becker in Heidelberg dessen eben erschienene Publikation ‚Papyri Schott-Reinhardt I' zukam. Herr Dr. Becker bezieht sich darin auch auf die ‚Arabic Palaeography' und findet (— nach meinen bisher veröffentlichten Papyrus-

dieses so charakteristischen Schriftzuges liegt mir vor: ich habe sie bei meiner ersten Anwesenheit in Leiden, 1875, anfertigen lassen.

arbeiten —) Seite 4 f.: ‚Eine wesentliche Förderung der arabischen Papyruskunde bedeutet erst wieder die soeben erschienene „Arabic Palaeography“ von B. MORITZ.‘ Da wir Österreicher schon gewöhnt sind, recht bescheiden zu sein, nehme ich auch dieses Lob mit Dank für uns in Anspruch, d. h. für die österreichische Firma, die die Lichtdrucktafeln geliefert hat. —

Auch Herr BECKER bringt ein Protokollfragment (S. 103, Nr. XXI, Tafel XII), nennt es gleichfalls ‚zweisprachig‘, aber es ist dreisprachig; denn die beiden ‚Wellenlinien‘, die ihm ‚sicher bloße Verzierung‘ zu sein scheinen, sind lateinische Schrift und die dritte Wellenlinie, Zeile 8, die ‚vielleicht Schrift sein‘ kann, ist sicher ein griechischer Text. Ich werde auf dieses, ungefähr in die Epoche des Chalifen Suleimân, 96—99 d. H., gehörige Protokoll noch zu sprechen kommen und kann hier vorläufig nur bezüglich seines arabischen Textes bemerken, daß das von Herrn BECKER اد transskribierte Wortfragment, ار gelesen werden muß: es ist der Anfang des abgekürzten Verses 33, Sure IX: ارسله بالهدى ودين الحق الخ. Zu der Gesamtpublikation des Herrn Dr. BECKER gedenke ich an einem anderen Orte Stellung zu nehmen.

Pand-nāmak i Zaratušt.[1]

Der Pahlavi-Text mit Übersetzung, kritischen und Erläuterungsnoten.

Von

Alexander Freiman.

Einleitung.

Wenn überhaupt schon das Gebiet der Pahlavi-Literatur mit Recht ein Stiefkind der Orientalisten genannt werden darf, so ist dieser Name für die religiös-didaktische Literatur der Parsen ganz besonders berechtigt. Die größeren Werke dieser Art mögen noch einige, wenn auch nicht genügende, Aufmerksamkeit auf sich gelenkt haben, allein die kleineren, nicht minder interessanten und wichtigen, sind ganz außer Acht geblieben. Sie haben aber diese Mißachtung keineswegs verdient. Wenn es gilt, sich ein getreues Bild von dem geistigen Leben eines Volkes zu schaffen, das eine große geschichtliche Kulturentwickelung hinter sich hat, so muß unbedingt gezeigt werden, was dieses Volk in der Kultur geleistet hat, es muß in erster Linie seine Literatur erforscht und herausgegeben werden. Das muß endlich auch mit der Pahlavi-Literatur geschehen, und zwar ohne Zögerung; es besteht nämlich die große Gefahr, daß die ältesten Pahlavi-Handschriften, die sich, wie bekannt, größtenteils in den Händen der parsischen Gelehrten und Gemeinden befinden, nicht lange in ihrem jetzigen Zustand bleiben und mit der Zeit Opfer des zerstörenden indischen Klimas werden, da für ihre Erhaltung leider nicht hinreichend gesorgt wird. Die alte Handschrift z. B., die von West im *Grundr. d. Ir. Phil.*, mit J bezeichnet, beschrieben ist, hat schon sehr viel seit der Zeit, als ihr Besitzer, Dastur Jamasp, sie

[1] Die Korrektur dieses Artikels hat auf Wunsch des Autors, der derzeit leidend ist, Herr Prof. Dr. Ch. Bartholomae (Gießen) besorgt. Die Red.

für seine Ausgabe benutzt hat, gelitten. Die Erforschung der Pahlavi-Literatur ist aber nicht nur für das Parsentum allein von großer Wichtigkeit. Das persische Volk, durch fremde, d. i. die muhammedanische Religion beherrscht, hat, sich selbst unbewußt, seine alten Traditionen, Sitten, Moral nie ganz vergessen, — die alte Gesinnung, die sich vielleicht noch heutzutage in dem modernen Sektierertum regt. Leider ist dieses Gebiet durchaus noch unerforscht, besonders was die einheimische, dem Sektenwesen gewidmete Literatur anbetrifft, und es wäre eine dankbare Aufgabe zu untersuchen, inwiefern im Babismus, Sufismus und anderen religiösen Richtungen und Anschauungen des modernen Irans Reste der alten Weltanschauung sich bewahrt haben, inwieweit sie noch das ‚Mazdayasnertum' wiederspiegeln.

Indem ich hier dem Leser eine kritische Ausgabe des *Pandnāmak i Zaratušt* vorlege, glaube ich nicht eine überflüssige Arbeit getan zu haben. Es ist der erste in der Reihe der kleinen religiös-didaktischen Texte, die ich in kurzer Zeit zu veröffentlichen gedenke. Alle diese Texte stehen miteinander im engen Zusammenhang. Sie stimmen nicht nur in der Tendenz überein, den Mazdaanbetern die moralische und praktische Weisheit in religiösem Gewand darzubieten, was ja wohl begreiflich ist, — sondern auch in einzelnen Ausdrücken, ja sogar, wie wir sehen werden, es kehren ganze Sätze darin Wort für Wort wieder. Bemerkenswert ist auch die starke Abhängigkeit dieser Traktate vom Awesta und dem Pahlavi-Kommentar dazu; manche Redensarten und Stellen werden nur mit Hilfe dieser Texte verständlich; manche Sätze sind direkt jenem Kommentar entnommen.

Die Verfasser dieser Texte sind nicht zu ermitteln. Es waren gewiß Geistliche oder der Geistlichkeit nahestehende Männer, die, ‚den irdischen Ruhm verwerfend', zum Heil der ‚Mazdaanbeter' und zur Verherrlichung der ‚guten Religion', in die heiligen Bücher vertieft, aus ihnen mancherlei abschreibend und erklärend, die Weisheitsprüche und Gedanken ihrer Vorgänger umschreibend, im stillen, ‚anonym' Lebensregeln für die Laien zusammengestellt haben. Man kann somit diese Literatur eine Art von Volksliteratur nennen. Die Texte haben gewöhnlich auch keine Titel, keine Überschrift;

nur einige wenige werden von der Überlieferung einem bestimmten Verfasser zugeschrieben. Diese Tatsache hat dazu geführt, daß jene Pahlavi-Texte mit verschiedenen Titeln im Druck erscheinen, ein Umstand, der die Orientierung auf diesem Gebiet wesentlich erschwert. Wenn ich also diesen Text *Pand-nāmak i Zaratušt* nenne, so meine ich gewiß damit nicht, daß der Verfasser in Wirklichkeit ein ZARATUŠT war, sondern zitiere diesen überlieferten Text nur, um eben überhaupt einen Titel dafür zu haben.

Das *Pand-nāmak* ist schon zweimal herausgegeben worden: das erste Mal von PESHUTAN Dastur BEHRAMJI SANJANA (Ganjeshayagan, Andarze Âtrepat Maraspandan, Madigane Chatrang, and Andarze Khusroe Kavatan; Bombay 1885) und das zweite Mal von JAMASPJI Dastur MINOCHEHERJI JAMASP-ASANA (*Pahlavi texts* I, Bombay 1897). Wenn ich hier eine neue Ausgabe wage, so tue ich das deswegen, weil die beiden früheren nicht befriedigend sind. Die Ausgabe von SANJANA ist unkritisch. Man kann nie genug bedauern, daß so viele Ausgaben der Pahlavi-Texte den philologischen Ansprüchen so wenig genügen, insbesondere die der heimischen Gelehrten, die doch, an der Quelle der parsischen Wissenschaft sitzend, mit dem ganzen Apparat wertvollster Handschriften ausgerüstet, leicht, so sollte man meinen, besseres zu leisten imstande wären. Wenn ich gesagt habe, daß die Pahlavi-Literatur noch unerforscht ist, so habe ich eben damit gemeint, daß uns die kritischen Ausgaben fehlen, die unkritischen aber sind eben nicht zu gebrauchen. Auf eine nähere Kritik der ganzen Arbeit SANJANAS will ich nicht eingehen, da sie ja bereits so glänzend von DARMESTETER (*Revue Critique*, 1886), SALEMANN (*Mélanges Asiatiques* IX) und DE HARLEZ (*Le Muséon* VI) besprochen ist. Ich will hier nur den Teil der Arbeit berühren, der sich auf das *Pand-nāmak* selbst bezieht. Die Tatsache, daß eine der drei von ihm benutzten Handschriften nach dem *Ganjeshayagan* (wie er den Text nennt; richtiger wäre es, ihn *Pand-nāmak i Vazurk Mihr* zu nennen) zufällig zwei kleine Texte enthält, von denen der letzte mit einer Sentenz endet, die ähnlich der am Beginn des *Ganjeshayagan* lautet, hat SANJANA bewogen, diese zwei Texte dem *Ganjeshayagan*

einzuverleiben. Dagegen hat er das *Ganjeshayagan* selbst nicht vollständig veröffentlicht; es fehlen, wie DE HARLEZ bewiesen hat (‚Notes sur quelques petits textes pehlevis‘, *Le Muséon* VI) 17§§, die in einer alten Handschrift — früher Eigentum des verstorbenen MANEKJI LIMJI HATARIA in Teheran, jetzt in Bombay — zu finden sind. Der erste von den oben genannten zwei Texten ist eben unser *Pand-nāmak*; der zweite ist einer der sieben von WEST im *Grd.* § 71 beschriebenen Texte.

SANJANAS Ausgabe kann, wie ich schon oben sagte, leider, kritisch nicht genannt werden. Der Herausgeber gibt keine Auskunft, was er aus der einen und was er aus der anderen Handschrift genommen, warum er dieser und nicht einer anderen Lesart den Vorzug gegeben, und was er schließlich selber emendiert hat. Wenn man seinen Text liest, könnte man meinen, daß alle drei Handschriften, die er benutzt hat, in auffallender Weise übereinstimmen müßten, und daß der Text ganz glatt, klar und in Ordnung sei. Seine Übersetzung aber beweist das Gegenteil davon. Sie verdient überhaupt den Namen der Übersetzung nicht. Das ist vielmehr eine englische Paraphrase, die den Inhalt des Pahlavi-Textes im allgemeinen wiedergeben soll. Die leichteren Stellen sind noch verhältnismäßig gut übersetzt, die anderen aber, besonders das Ende des Textes, sind von dem Übersetzer gar nicht verstanden worden. Freilich gehört ja die englische Übersetzung dem Herausgeber des Textes selber nicht an; er hat den Text ins Guzeratische übersetzt, und aus diesem erst ist die englische Übersetzung von Herrn HIRJI P. VADIA gefertigt worden. Der Guzerati-Sprache nicht mächtig, bin ich leider nicht imstande, den Wert der Guzerati-Übersetzung zu prüfen.

Was die Ausgabe von JAMASPJI Dastur MINOCHEHERJI JAMASP-ASANA betrifft, so steht sie unvergleichlich viel höher als die SANJANAS. Der Herausgeber war im Begriff, wie er in der Vorrede sagt, die ihm gehörende Handschrift vollständig zu veröffentlichen (das ist eben die alte Handschrift J; s. WEST, *Grd.* § 69). Er hat aber vorläufig nur die eine Hälfte der Handschrift publiziert, die andere Hälfte und eine Einleitung wollte er später herausgeben; leider hat ihn der

Tod daran verhindert. Auf diese Weise sind von ihm ediert worden: *Ayātkār i Zarērān* (WEST, *Grd.* § 97: *Yāṯkār-ī Zarīrān*), *Šahrīhā i Ērān* (WEST § 98: *Cities in the land of Irān*), *Awdīh u sahīkīh i Sakastān* (WEST § 99: *Wonders of the land of Sagastan*), *Husrav i Kavātān u rētak 1* (WEST § 100: *Khūsrō-i Kavāṯān and his Page*), dann vier kleine Texte, die er *Handarzīhā i Pēšīnīkān* genannt hat (in den Handschriften tragen sie keinen Namen; WEST § 71) und schließlich *Pand-nāmak i Zaratušt*, von ihm *Čītak handarz i pōryōtkēšān* genannt. Leider ist der letzte Text nicht zu Ende geführt worden, er geht nur bis zum § 40 meiner Ausgabe. Außer der ihm gehörenden Handschrift hat JAMASP noch vier andere Handschriften benutzt: eine alte Kopie von seiner Handschrift (1767) (die oben genannte Handschrift des MANEKJI LIMJI HATARIA — in sehr gutem Zustand, viel vollständiger, als die JAMASPS), eine Handschrift im Besitz des Mobed MANEKJI RUSTOMJI UNWALA (1831), eine Handschrift im Besitz von TEHMURAS DINSHAJEE und die WESTsche Abschrift der JAMASPschen Handschrift (1875).

Wie ich schon oben erwähnt habe, ist die JAMASPsche Ausgabe des *Pand-nāmak* unendlich viel besser, als die SANJANAS. Sie ist mit reichlichen und gewissenhaften Variantenangaben versehen; wo er sich eine Emendation erlaubt, sagt er das ausdrücklich. Erläuterungsnoten sind nicht beigegeben; das beabsichtigte auch der Herausgeber, wie es scheint, überhaupt nicht. Manche Stellen sind von ihm nicht gut verstanden worden, deswegen sind auch die Sätze hie und da schlecht geteilt. Ich will hier die Stellen nicht besonders hervorheben, das würde mich zu weit führen; der Leser wird sie selber, wenn er die JAMASPsche Ausgabe mit meiner vergleicht, leicht finden.

Es standen mir für meine Ausgabe sieben Handschriften zu Gebote: die Kopenhagener Nr. 29, von mir fernerhin als K_{29} bezeichnet, und sechs durch die liebenswürdige Vermittelung des Herrn Prof. BARTHOLOMAE großmütig von Herrn JIVANJI JAMSHEDJI MODI, Sekretär der Parsi Panchayat Bombay, mir zugesandte Handschriften. Drei von ihnen sind Eigentum des Herrn MANECKJEE RUSTOMJEE UNWALLA (von mir als U_1, U_2, U_3 bezeichnet); eine Handschrift gehört der Bibliothek

der Parsi Panchayat Bombay (P), eine dem Dastur Dr. HOSHANG JAMASP Poona (H) und — last not least — die von mir auf Seite 3 erwähnte alte Handschrift, früher Eigentum des verschiedenen Dastur Dr. JAMASPJEE MINOCHEHERJEE (J). Wie aus dem Kolophon folgt, ist sie im Jahre 1322 geschrieben; da sie von WEST in *Grd.* (Band II, §§ 69—84) ausführlich beschrieben ist, so brauche ich mich nicht länger dabei aufzuhalten. Nur wollte ich bemerken, daß *Sayings of Baxt Afrīt* (WEST § 75) aus zwei kleinen Texten bestehen. Jedes Stück, das mit dem gewöhnlichen *pa nām i yazatān* beginnt und mit einem *fražaft pa drōt u šātīh* (oder ähnlichem) endet, muß als besonderer Text betrachtet werden, so lange keine anderen Anhaltspunkte gefunden sind und sofern nicht ein enger Zusammenhang zwischen solchen Texten auf irgend welche Weise sich sicher nachweisen läßt. Alle diese kleinen Texte bieten ja denselben Stoff, sie sind alle religiös-didaktischen Inhalts, in allen wiederholen sich dieselben Ausdrücke und Zitate, man kann also nur sie alle zu einem Texte vereinigen oder man muß jedes Stück getrennt behandeln, tertium non datur.

Die Handschrift J ist, wie ich schon bemerkt habe, im Zerfall; vieles, was hier für WEST und sogar für JAMASP noch lesbar war, ist jetzt nicht mehr zu finden. Die Blätter, die das *Pand-nāmak i Zaratušt* enthalten, sind nicht minder zerstört als die anderen. Ich konnte also die Handschrift für meine Ausgabe nur stellenweise benutzen. An jeder Stelle zu bezeichnen, was in der Handschrift zerstört ist, fand ich für überflüssig. Das Fehlen also einer Variantenangabe aus dieser Handschrift soll nicht etwa bedeuten, daß die Handschrift an gewisser Stelle mit dem gedruckten Text übereinstimmt, sondern daß ich in der Handschrift n i c h t s a n d e r e s gefunden habe, mag sie wirklich übereinstimmen oder nur an dieser Stelle zerstört sein. Auf Grund dieser Handschrift (und auch von P. und U_3) bin ich zur Überzeugung gelangt, daß das im *Pahlavi-Pazand Glossary* von HAUG herausgegebene *Nīrang* zum Töten der schädlichen Insekten (*Nirange kharfastar zadan*, s. 23) willkürlich größer gemacht worden ist, als es in Wirklichkeit ist. Das *Nīrang* selbst

reicht nur bis [Pahlavi] [Pahlavi] ı [Pahlavi]. Von hier aus (beginnend mit den Worten *pa nām u nērōk u ayāwārīh i dātār Ōhrmazd* . . . bis *nāmčištīk ōy kē rāδ nipēsīhēt* [das zweite [Pahlavi] ist überflüssig]) geht schon die Einleitung zum folgenden Texte (*Kār-nāmak i Artaxšēr i Pāpakān*). Das ist die gewöhnliche Einleitung, mit welcher einige Texte beginnen (z. B. am Anfang derselben Handschrift bei dem *Ayātkār i Zarērān*, bei *Pahlavī Rivāyat* u. a.). Die letzten Worte des HAUGschen *Nīrang* — *xrafstar žatan* — fehlen überhaupt in den Handschriften und sind an dieser Stelle ganz sinnlos und überflüssig. Der Herausgeber hat sie wahrscheinlich in einer von ihm benutzten Handschrift gefunden, und sie eben mögen ihn zu dieser falschen Auffassung verleitet haben. In J und P folgt nach *Nīrang* das *Kār-nāmak*, deswegen enthalten sie auch die Worte *pa nām u nērōk* (sie sind aber ganz deutlich von dem ersten Texte geschieden und gehören dem zweiten an); in U_3 kommt nach *Nīrang* ein anderer Text (*Pand-nāmak i Vazurk Mihr*), und somit sind die Worte *pa nām u nērōk* . . . nicht da.

Die Handschrift U_1 — Eigentum des Herrn MANECKJEE RUSTOMJEE UNVALLA — [Pahlavi] (früher gehörte sie dem Herrn MANOCKJEE SORABJEE ASHBURNER an, der sie an verschiedenen Stellen, sogar inmitten des Textes, mit schönem Stempel geschmückt hat!) — ist eine ziemlich junge Handschrift. Wie sich aus dem persischen Kolophon am Ende der Handschrift ergibt, ist sie im Jahre 1222 Yezdegirdi, also 1853 unserer Zeitrechnung vom Mobad ZADE DSCHAMSCHED SANJANA in der Stadt Balsar geschrieben worden. Ich lasse das Kolophon selbst sprechen:

این کتاب پند نامه تمام شد بروز اسفندارمد بماه آذر سنه ۱۲۲۲
یزدکردی یکهزار دو صد و بیست و دو نویسنده موبد زاده موبد جمشید
ابن پشوتن ابن هرمزدیار جاماسپ خورشید هوشنک لقبه سنجانه
باشندهٔ در قصبه بلسار په یزدان و امشاسفندان کام باد

Die Handschrift besteht aus 94 Blättern gelblichen Papiers (21 × 16 *cm*) — auf jeder Seite elf Zeilen —, ist schön geschrieben und mit reichlichen persischen Glossen zwischen den Zeilen und am Rande ver-

sehen. Der Wert der Glossen ist, wie gewöhnlich, ziemlich gering. Ausser dem *Pand-nāmak i Zaratušt* enthält die Handschrift auch andere Texte von ausschließlich religiös-didaktischem Inhalt: Blatt 1—18 *Handarz i Āturpāt i Māraspandān* — gewiß ebenso unvollkommen wie in den Ausgaben und anderen Handschriften; siehe DE HARLEZ, ‚Notes sur quelques petits textes pehlevis', *Le Muséon* VI; Bl. 19—21 zwei kleine Texte (den sechsten und den siebten aus den von WEST, *Grd.* § 71 unter dem Titel *Admonitions to Mazdayasnians* beschriebenen Texten); Bl. 21—22 *Saxᵛan i ēčand i Ātur-Farnbay* (WEST § 75); Bl. 22—24 *Sayings of Baxt-Āfrīt* (WEST § 75); Bl. 24—25 einen kleinen, von WEST nicht angeführten Text, der mit den Worten *ēn-či gōwēnd ku čič i gētīk pa 25 bahr nihāt ēstēt* (vgl. Seite 158 f.) beginnt; Bl. 25—44 *Pand-nāmak i Vazurk Mihr i Bōxtakān* (WEST § 77) — unvollkommen wie in der Ausgabe von SANJANA, vgl. Seite 151 f. (vgl. DE HARLEZ, ‚Notes sur quelques petits textes pehlevis', *Le Muséon* VI); Bl. 44—51 *Mātīkān i māh Fravartīn rōč i Xᵛartāt*; Bl. 51—57 die erste aus den *Admonitions to Mazdayasnians* (WEST § 71); Bl. 57—60 *Handarz i Husrav i Kawātān*; Bl. 60—61 die zweite, Bl. 61—62 die dritte, Bl. 62 die fünfte aus den *Admonitions to Mazdayasnians* (WEST § 71); Bl. 63—76 *Pand-nāmak i Zaratušt* (WEST § 70); Bl. 76—83 *Draxt i asūrīk* (WEST § 102); Bl. 83—91 *Čatrang-nāmak* (WEST § 103); Bl. 91—94, *Injunctions to Beh-dēns* (WEST § 68) — unvollständig, die erste Hälfte fehlt; endlich Bl. 94 das oben genannte Kolophon.

Älter und wertvoller ist die Handschrift U_2. Es fehlen leider irgendwelche Anhaltspunkte, um ihr Alter mit Sicherheit festzustellen. Dem äußerlichen Zustande nach mag sie etwa bis 100 Jahre alt sein; das indische Klima hat schon seine verhängnisvolle Wirksamkeit auf sie ausgeübt; hie und da ist sie von Insekten zerstört, im ganzen aber noch gut lesbar. Sie enthält 66 Blätter (24 × 13 *cm*) mit 15 Zeilen auf jeder Seite und ist mit spärlichen persischen Glossen versehen. Das interessanteste in dieser Handschrift ist das Pahlavi-Pāzand Glossar. Es enthält einige Wörter, die in der HAUGschen Ausgabe fehlen und weicht auch sonst von ihr ziemlich ab. Ich

behalte mir vor, auf diese Frage an anderer Stelle zurückzukommen; hier will ich nur einige Bemerkungen geben. Dem eigentlichen Glossar geht ein Pahlavi-Alphabet und eine Liste der Pahlavi-Ligaturen mit persischen Äquivalenten voraus; dann folgt das Glossar in derselben Reihenfolge der Kapitel, wie in der Haugschen Ausgabe, bis auf das Kap. xiv. Das letzte entspricht dem xiv. und xv. Kap. der Haugschen Ausgabe. Kap. xv = Kap. xvi und xvii der H.-Ausg. Kap. xvi = Kap. xviii der H.-Ausg. Kap. xvii = Kap. xix der H.-Ausg. Kap. xviii, xix, xx und xxi (die drei letzten sind nicht besonders bezeichnet) entsprechen dem Kap. xx der H.-Ausg. bis (S. 17, Z. 2) [Pahlavi]. Vor [Pahlavi] steht nicht, wie West meint (‚Un manuscrit inexploré du farhang sassanide,‘ *Le Muséon* i) [Pahlavi] *va nazd kôftan* ‚et frapper de près‘ (?), sondern [Pahlavi] [Pahlavi], es wird einfach das Ideogramm [Pahlavi] mit [Pahlavi] *kōftan* (fehlt in der Haugschen Ausgabe) erklärt. Kap. xxii = Kap. xx der H.-Ausg. von S. 20, Z. 2 bis Z. 4 [Pahlavi]. Kap. xxiii = Kap. xx der H.-Ausg. von [Pahlavi] ab bis zum Ende; vor den Pronomina enthält noch die Handschrift eine ganze Seite Verba, die in der Haugschen Ausgabe fehlen (auch Wiederholungen). Dann geht das *Frahang* weiter, wie in der Ausgabe: Appendix i, ii, iii. Statt des Appendix iv zählt die Handschrift die Namen der parsischen Tage und Monate auf. Hier bricht scheinbar der Text ab; nach drei leeren Seiten beginnt ein Text (von S. 33—42), den mir, leider, vorläufig noch nicht gelungen ist zu identifizieren; er beginnt mit den Worten (nach dem gewöhnlichen *pa nām i dātār Ōhrmazd*): *u sōšāns būtan apāyēt gōwēnd* und endet mit *parastišn i ātaš u parastišnīh pa rawāk bavēnd.* Dann kommt wieder ein Kapitel des *Frahang*s — ausschließlich Zeitwörter —, vier Seiten lang. Wie man aus dieser flüchtigen Beschreibung des *Frahang*s leicht einsieht, bietet es ein gewisses Interesse dar. Wie ich vermute, wird es eine Ähnlichkeit mit dem von West (s. oben *Le Muséon* i) erwähnten *Frahang* in der Oxforder Bibliothek haben, da es auch dem von West (*Le Muséon* i) beschriebenen *Frahang* ähnlich ist. Ich werde noch Gelegenheit haben es an anderer Stelle ausführlicher zu besprechen.

Auf der Seite 46 beginnt *Pand-nāmak i Zaratušt* und geht bis zum Ende der Seite 62. Seiten 63—68 enthalten die erste von den *Admonitions to Mazdayasnians* (WEST § 71); Seiten 68—72 — *Handarz i Husrav i Kawātān* (WEST § 72); Seiten 72—74 — die zweite, dritte, vierte und fünfte aus den *Admonitions*; Seiten 75—98 — *Handarz i Āturpāt i Māraspandān* (in gewöhnlicher Unvollständigkeit); Seiten 98—101 — die sechste und siebte aus den *Admonitions*; Seiten 101—103 — *Saxᵛan i ēcand i Ātur-Farnbay* (WEST § 75); Seiten 103—106 — *Sayings of Baxt-Āfrīt* (WEST § 75); Seiten 106 bis 107 — den von WEST nicht genannten Text (vgl. Seite 156); Seiten 107—132 — *Pand-nāmak i Vazurk Mihr i Bōxtakān* (vollständig! Vgl. DE HARLEZ den schon oft zitierten Artikel, *Le Muséon* VI, auch WEST § 77). Dann kommen noch drei Zeilen aus dem *Mātīkān i māh i Fravartīn rōč i Xᵛartāt,* und die Handschrift bricht ab.

Die Handschrift U_3 ist, wie aus dem Kolophon folgt, von dem Ēhrpat ŚÂPÛR, dem Sohne DÂRÂYS, mit Beinamen PAČA, in der Stadt Bombay im Jahre 1827 geschrieben worden. Sie besteht aus 239 schön geschriebenen Seiten (30 × 19 *cm*) — 17 Zeilen auf jeder Seite — und ist sehr gut erhalten. Die Titel der Texte und die Kolophons sind mit roter Tinte geschrieben, auch die persischen Glossen am Anfang der Handschrift. Die erste Hälfte der Handschrift bis zur Seite 147 enthält Awesta-Texte mit Pahlavi-Übersetzung und Kommentar, die zweite Pahlavi-Texte religiös-didaktischen Inhalts; dieser Teil der Handschrift geht unzweifelhaft auf die nämliche Basis zurück, von der auch J herkommt; das beweist dasselbe in beiden Handschriften sich befindende Kolophon. Der awestische Teil der Handschrift beginnt mit dem einleitenden Gebet *ašəm vohu,* dann folgt ein Gebet bei dem Essen (überschrieben persisch واج طعام خوردن); das ist Y. 37, 1; ein Gebet bei آب تاختن, ganz willkürlich aus verschiedenen Awesta-Texten zusammengestellt; *Ātaš Nyāyišn, Ōhrmazd Yašt, Srōš Yašt, Sī-rōčak* und *Xᵛart-Apastāk* (Glaubensbekenntnis und *Srōš Yašt Hāδōxt*), sämtlich mit Pahlavi-Übersetzung. Von der Seite 148 ab beginnen die Pahlavi-Texte: S. 148—162 *Handarz i Āturpāt i Māraspandān* (unvollständig, wie gewöhnlich), S. 162—163

die sechste und 163—164 die siebte aus den *Admonitions to Mazdayasnians* (WEST § 71); S. 164—165 *Saxᵛan i ēčand i Ātur-Farnbay*; S. 165—166 *Sayings of Baxt-Āfrīt* (WEST § 75); S. 167 der von WEST nicht genannte Text (s. Seite 156); S. 167—168 Kolophon (entsprechend dem in der Handschrift J an derselben Stelle); S. 168—169 *Nīrang* zum Töten der schädlichen Insekten (WEST § 76); S. 169—185 *Pand-nāmak i Vazurk Mihr i Bōxtakān* (WEST § 77); S. 185—193 *Mātīkān i māh i Fravartīn rōč i Xᵛartāt* (WEST §§ 68, 78); S. 193—198 die erste von den *Admonitions to Mazdayasnians*; S. 198—202 *Handarz i Husrav i Kavātān* (WEST § 72); S. 202—203 die zweite; S. 203—204 die dritte; S. 204 die fünfte aus den *Admonitions*; S. 205—218 *Pand-nāmak i Zaratušt*; S. 218—225 *Draxt i asūrīk* (WEST § 102); S. 225 bis 232 *Čatrang-nāmak* (WEST § 103); S. 233 bis zum Ende der Handschrift *Injunctions to Behdēns* (WEST § 78).

Die Handschrift P ist ein schön geschriebener, dicker, gebundener Band von 429 Blättern (23 × 14 *cm*). Jede Seite enthält 15 Zeilen. Das Papier ist gelblich und hat schon ziemlich von Insekten gelitten. Der Band besteht aus zwei Teilen; der größere (Bl. 1—335) enthält dieselben Texte in derselben Reihenfolge, wie die Münchener Handschrift Cod. HAUG 51 (früher MH_6) (vgl. ihre ausführliche Beschreibung in der Einleitung zu *Arda Viraf*); der zweite Teil enthält die Texte von *Pand-nāmak i Zaratušt* an in derselben Reihenfolge, wie in J (einschließlich einiger, die in J schon verloren sind). Aus dem Kolophon folgt, daß die Handschrift im Jahre 1870 von einem nicht genannten Schreiber verfertigt worden ist; sie geht auf dieselbe Handschrift zurück, von welcher auch die Handschrift J abgeschrieben ist. Das trifft aber nur den zweiten Teil der Handschrift, der erste Teil ist eng mit der Münchener Hs. HAUG 51 verwandt und muß entweder von ihr direkt oder von einer ihr verwandten Handschrift abgeschrieben sein. Die Blätter 1—49 enthalten *Visparat* (Awesta-Text mit Pahlavi-Übersetzung); Bl. 49—60 *Čītak apastāk i gāsān* (ausgewählte Stücke aus verschiedenen *Gāϑās* mit Pahlavi-Übersetzung, vgl. WEST § 31); Bl. 60—80 drei erste Fargards aus dem *Hāδōxt Nask*; dann kommen reine Pahlavi-Texte:

Bl. 80—128 روایت در پهلوی (dasselbe wird gewöhnlich *Šāyist nē šāyist* genannt); Bl. 128—155 *Frahang i ōim*; Bl. 155—174 Fortsetzung des روایت; Bl. 174—180 *Patīt i x*^{v}*at,* wie es bei SPIEGEL, *Traditionelle Literatur der Parsen* II abgedruckt ist (vgl. WEST § 63); Bl. 180—186 *The duties of the seven Ameshâspends* (WEST § 87; ist von WEST in seiner Übersetzung des *Šāyist nē šāyist* als eines der letzten Kapitel aufgenommen worden); Bl. 186—188 *Valuations of sins*; Bl. 188—190 *Miscellaneous passages* (beide von WEST in *Šāyist nē šāyist* aufgenommen), Bl. 190—247 *Arda Viraf*; Bl. 247 bis 264 *Yōšt i Fryān*; Bl. 264—265 zwei Kolophons; Bl. 266—267 ein kleiner Text über die Länge des Schattens; Bl. 267—345 *Bundahišn* (unvollständig, manche Stellen sind Pāzand geschrieben); Bl. 345 bis 346 *Haft Amahraspand Yašt* 11—15; Bl. 346—350 *X*^{v}*artāt Yašt*; Bl. 350 ein Gespräch des *Ahraman* mit *Ēšm,* d. i. das letzte, XXXV. Kapitel der JUSTIschen Ausgabe des *Bd.*; Bl. 350—355 حقیقت اهونور چند باید خواند (Pahlavi) und einige Denksprüche religiösen Inhalts (Pahlavi); Bl. 356—363 *Pand-nāmak i Zaratušt*; Bl. 363—366 die erste aus den *Admonitions to Mazdayasnians*; Bl. 366—368 *Handarz i Husrav i Kawātān*; Bl. 368—369 die zweite; Bl. 369 die dritte; Bl. 369—370 die vierte; Bl. 370 die fünfte aus den *Admonitions to Mazdayasnians* (WEST § 71); Bl. 370—379 *Handarz i Āturpāt i Māraspandān* (in gewöhnlicher Unvollständigkeit); Bl. 379 die sechste; Bl. 379—380 die siebte aus den *Admonitions to Mazdayasnians*; Bl. 380—381 *Sax*^{v}*an i ēčand i Ātur-Farnbaγ*; Bl. 381—382 *Sayings of Baxt-Āfrīt* (WEST § 75); Bl. 382 der von WEST nicht genannte Text (vgl. S. 156); Bl. 382—383 Kolophons (wie in J); Bl. 383 ‚*Nīrang* zum Töten der schädlichen Insekten' (WEST § 76; vgl. auch S. 159); Bl. 383—392 *Pand-nāmak i Vazurk Mihr i Bōxtakān* (in gewöhnlicher Unvollständigkeit); Bl. 393—397 *Mātīkān i māh Fravartīn rōč i X*^{v}*artāt* (WEST § 78); Bl. 397—401 *Draxt i asūrīk* (WEST §§ 78, 102); Bl. 401—405 *Čatrang-nāmak* (WEST §§ 78, 103); Bl. 405—408 *Injunctions to Beh-dēns* (WEST §§ 68, 78); Bl. 408—409 ein kurzes *Āfrīn* (WEST § 68); Bl. 409—416 *Mātīkān i sī roč* (WEST § 68); Bl. 416 ein kleiner Text von 9 Zeilen, beginnend mit [illegible]

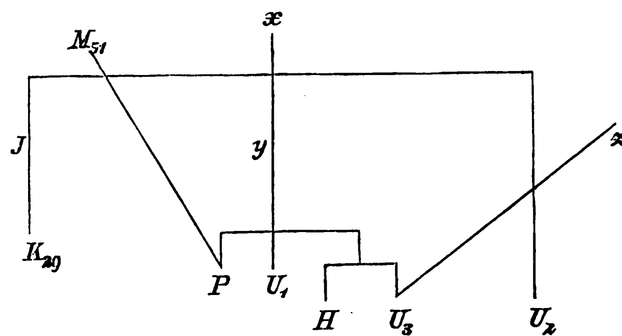
(WEST § 68); Bl. 416—117 *Five dispositions and ten admonitions* (WEST § 79); Bl. 417—419 *Form of Marriage Contract* (WEST § 105); Bl. 419—422 *Vāčak ēčand i Āturpāt i Māraspandān* (WEST § 80); Bl. 422 *Dārūk i Xᵛarsandīh* (unvollständig); die folgenden Blätter, die wahrscheinlich die anderen Texte in derselben Reihenfolge wie in J enthalten haben, sind verloren gegangen. Die nächsten Blätter gehören wieder dem Teil dieser Handschrift an, der mit dem Münchener Cod. HAUG 51 (früher MH_6) verwandt ist; Bl. 423—424 (die Pagination ist neueren Datums, als die Blätter schon verloren waren) *Mātīkān i sī Yazatān*; Bl. 425—427 *Arda Viraf* 1. 1—38.

Die Handschrift H ist ein kleines Heft und enthält jetzt 17 Blätter (18×15 *cm*); 30 Blätter am Anfang, nach der Pagination zu schließen, sind verloren gegangen. Sie gehört Dastur HOSHANG JAMASP und ist, wie aus dem Kolophon folgt, im Jahre 1813 von dem Dastur DSCHAMSCHED, dem Sohne des EDAL in Bombay geschrieben worden. Die Blätter, die noch erhalten sind, sind gut lesbar. Die Schrift ist klein, aber sehr deutlich; jede Seite enthält 16 Zeilen. Das Blatt 31 (nach der Pagination der Handschrift) beginnt in der Mitte der fünften von den *Admonitions to Māzdayasnians* (WEST § 71); Bl. 31—36 enthalten *Pand-nāmak i Zaratušt*; Bl. 36—40 *Draxt i asūrīk*; Bl. 40—43 *Čatrang-nāmak*; Bl. 43—46 *Injunctions to Behdēns* (WEST § 68); Bl. 46 Kolophon.

Die Handschrift K_{29} ist ein ganz dünnes Heftchen, enthält nur *Pand-nāmak i Zaratušt*, und das auch unvollständig; sie reicht nur zur Mitte von § 30 meiner Ausgabe; ihre letzten Worte sind: *nēmrōč ēn gōwēt ku pa žan xᵛāstan*. In dem Katalog der königlichen Kopenhagener Bibliothek ist sie folgendermaßen beschrieben: *Pänd-namah. Codex mancus, formae octonariae, ut nunc est sedecim foliis constat; continet partem quantam libri Pählvici Pänd-namah, una cum interpretatione Persica superscripta lineis Pählvicis, quas novenas paginae habent.* Die Handschrift ist in ein gedrucktes Guzerati-Blatt eingewickelt, auf welchem, wahrscheinlich mit der Hand RASKS oder WESTERGAARDS geschrieben ist: پند نامه *pehlevi tilskrevet Zoroaster.* Auf dem ersten Blatt der eigentlichen Handschrift steht

wieder پند نامه. Die persische Interpretation ist ganz ohne Wert. Von dem Interpretator wurden oft nicht Wörter, sondern Buchstaben transkribiert, wie er sie zu lesen verstand; daher kommen solch schreckliche Transkriptionen wie همايدننش [illegible] und ähnliche. Die Handschrift ist sicher von J direkt abgeschrieben worden. Sie stimmt nicht nur fast ganz im Texte mit J überein, sondern es finden sich dieselben Schreibfehler in beiden, ja sogar dieselben Abteilungszeichen; wo es dem J-Schreiber beliebt hat, ein oder ein paar Punkte zu setzen, wurden sie mit peinlicher Gewissenhaftigkeit von dem K_{29}-Schreiber nachgeahmt. Es fehlen aber in K_{29} die Korrekturen, die in J mit späterer Hand am Rande oder über den Zeilen gemacht worden sind; K_{29} muß also noch vorher abgeschrieben worden sein. Da es kein Kolophon in dieser Handschrift gibt, ist es also unmöglich, das Alter der Handschrift sicher festzustellen. Sie muß aber allem Anschein nach reichlich über 100 Jahre alt sein.

Nach der Beschreibung der Handschriften im einzelnen drängt sich die Frage auf, wie verhalten sich die Handschriften zueinander; sind sie verwandt miteinander und wie weit geht ihre Verwandtschaft? Die Antwort auf diese Frage gehört nicht zu den leichtesten. Ich habe folgendes sicher festgestellt, was auch der Leser, wenn er die Variantenangaben vergleicht, nachprüfen kann. Sämtliche Handschriften stammen von einer und derselben unbekannten Handschrift x ab. Von dieser stammen die Handschrift J, eine zweite unbekannte y und U_2 (durch Vermittelung einer Reihe von Handschriften) ab. K_{29} ist unmittelbar von J abgeschrieben worden. Von y stammen: P (der zweite Teil der Handschrift), U_1, U_3 (der zweite Teil der Handschrift) und H; die zwei letzten stehen enger zueinander. Die ersten Teile der Handschriften P und U_3 stammen: P von der Münchener Handschrift Cod. HAUG 51 (früher MH_6), und U_3 von einer unbekannten z. Das hier Ausgeführte läßt sich folgendermaßen schematisch darstellen:



In bezug auf das *Pand-nāmak i Zaratušt* weichen alle hier beschriebenen Handschriften verhältnismäßig wenig voneinander ab. Die Differenzen beschränken sich hauptsächlich auf grammatische und orthographische Sonderheiten. Die einen Handschriften ziehen Ideogramme vor, die anderen (J, K_{29}, auch U_2) die entsprechenden iranischen Äquivalente. Der eine Kopist hat diese, der andere jene Schreibfehler gemacht. Manchmal sind die integrierenden Wörter und Sätze ausgelassen, manchmal wieder überflüssige hineingeschoben. Somit sind etwaige weitgehende Abweichungen nicht vorhanden.

Der Text ist, wie ich schon oben bemerkt habe, religiös-didaktischen Inhalts, — eine Sammlung der allgemeinsten und für die Mazdabekenner notwendigsten religiösen, moralischen und praktischen Vorschriften, die vielfach die Form von Sprüchen annehmen. Der ganze Inhalt ist auf die Autorität des Awesta und der religiösen Pahlavi-Bücher gegründet, obgleich sich der Verfasser nirgends auf eine bestimmte Stelle darin beruft. Auch einzelne Ausdrücke lassen deutlich die Quelle erkennen, aus der diese Belehrungen fließen. Nur bei fortwährender Berücksichtigung des Awesta ist die Erforschung dieser didaktischen Literaturgattung möglich.

Die Tradition schreibt unseren Text dem Priester ZARATUŠT, dem Sohn des ĀTURPÂT I MÂRASPANDÂN, zu. Ob das richtig ist oder nicht, läßt sich bei dem Mangel aller äußeren Anhaltspunkte nicht feststellen; auch ist die Feststellung von geringem Belang. Auf mich hat jeder von diesen religiös-didaktischen Texten den Eindruck gemacht, als gehörte er nicht nur einem Verfasser an. Die von einem Priester aufgezeichneten Worte wurden von seinen Nach-

folgern umgearbeitet, mit anderen Texten kompiliert, und in dieser Gestalt erst sind sie auf uns gekommen (man berücksichtige nur die vielen Wort für Wort übereinstimmenden Paragraphen unseres Textes mit denen des *Vāčak ēčand*!). Wer ist also hier der Verfasser? Der Verfasser ist das parsische Priestertum.

Im § 1 wird der ganze Inhalt des Textes in den Mund der Urgläubigen (*pōryōtkēšān*) gelegt, um dadurch dem Gesagten mehr Autorität zu verschaffen. In §§ 2 und 3 werden die Fragen aufgezählt, auf die jeder Mazdabekenner die Antwort wissen muß; er muß das, bevor er 15 Jahre alt ist, erlernen. Von § 4 an beginnen die Antworten auf diese Fragen; an sie knüpfen sich dann andere Vorschriften und Belehrungen, die bis zum Schluß des Textes gehen. Das Ende von § 42 an scheint mir eine spätere Zugabe zu sein, als das Verständnis des Pahlavi bei den Priestern schon im Abnehmen war. Die Sprache ist schwülstig und nicht mehr so klar und durchsichtig, wie das sonst in diesen Texten der Fall ist. Was die Übersetzung des Textes anbetrifft, so habe ich mein Bestes getan, sie möglichst wortgetreu zu halten und zugleich das deutsche Sprachgefühl nicht allzuviel zu beleidigen. Wie ich der Sache entsprochen habe, mag der Leser selber beurteilen. In der Transkription habe ich mich bemüht, sie konsequent in älterer, arsakidischer Aussprache durchzuführen, so etwa, wie sie in der armenischen Sprache in iranischen Lehnwörtern enthalten ist. Manche Einzelheiten, darin ich von der üblichen Transkription abweiche, habe ich in den Noten besonders hervorgehoben. Nicht ohne Einfluß auf meine Transkription ist gewiß das große Ereignis in der mitteliranischen Philologie — der Fund der Turfanhandschriften und ihre Entzifferung durch F. W. K. MÜLLER geblieben.

Während meiner ganzen Arbeit wurde ich durch meinen verehrten Lehrer, Herrn Professor BARTHOLOMAE mit Rat und Tat in jeder Hinsicht unterstützt, wofür ich ihm auch an dieser Stelle meinen aufrichtigsten Dank aussprechen möchte. Auch will ich hier die Gelegenheit benützen, allen den Herren und Instituten gegenüber meine Dankbarkeit zu bezeugen, die meine Arbeit in irgend

welcher Weise gefördert haben. In erster Linie dem Mianowski-Stift in Warschau, das mir durch Verleihung eines Stipendiums ermöglicht hat, mich in voller Ruhe der Arbeit zu widmen; Herrn Dr. JIVANJI JAMSHEDJI MODI, Sekretär der Parsi Panchayat Bombay, für seine große Liebenswürdigkeit, mit der er sechs Handschriften von ihren Besitzern für mich erbeten und mir zugesandt hat; den Besitzern dieser Handschriften: der Parsi Panchayat Bombay, den Erben des verstorbenen Dasturs Dr. JAMASPJEE MINOCHEHERJEE dem Herrn Dastur Dr. HOSHANG JAMASP in Poona, dem Herrn MANECKJEE RUSTOMJEE UNWALLA, sowie der königlichen Kopenhagener Universitäts-Bibliothek dafür, daß sie mir großmütig die Handschriften zur Verfügung gestellt haben; der Giessener Universitäts-Bibliothek, die sich bereit erklärt hat, die Handschriften aufzubewahren, und dieser sowie dem sprachwissenschaftlichen Seminar der Universität Giessen für die Bücherschätze, die mir während meiner Arbeit jederzeit zu Verfügung gestellt waren.

Schließlich möchte ich noch den Leser bitten, etwaige Verstöße gegen die deutsche Sprache mir, als einem Nichtdeutschen, gütigst zu verzeihen.

Verzeichnis der wichtigsten Abkürzungen.

mpT. = mittelpersisch-Turfan — die Sprache der von FR. MÜLLER entzifferten mittelpersischen Handschriften aus Turfan.

MÜLLER = F.W.K. MÜLLER, *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan* II.

Y. = *Yasna.*

Yt. = *Yašt.*

Vd. = *Vendidad.*

BTHL. = CHR. BARTHOLOMAE, *Altiranisches Wörterbuch.*

Grd. = *Grundriß der Iranischen Philologie.*

HORN = wenn nicht besonders bezeichnet: HORN, *Grundriß der neupersischen Etymologie.*

SBE. = *Sacred Books of the East.*

Dāt. dēn. = *Dātastān i dēnīk.*

Bd. = *Bundahišn.*

PS. = *Persische Studien.*

KZ. = *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen,* herausgegeben von KUHN.

BB. = *Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen,* herausgegeben von BEZZENBERGER.

Ar. Vir. = *The book of Arda Viraf* . . . by M. HAUG and E. W. WEST.

WZKM. = *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.*

WEST = wenn nicht besonders bezeichnet: E. W. WEST, Pahlavi-Literatur (in *Grd.* II).

(Schluß folgt.)

Das Nomen mit Suffixen im Semitischen.

Von

A. Ungnad.

Während bei der Anfügung der Pronominalsuffixe weder im Babylonisch-Assyrischen, noch im Arabischen nennenswerte Verschmelzungen von Nomen und Pronomen eintreten, zeigen die übrigen semitischen Sprachen mehr oder weniger die Tendenz der Verschmelzung beider Faktoren. Wenn wir die hierbei zur Anwendung kommenden Gesetze ermitteln wollen, müssen wir von den Grundformen jener ‚pronomina suffixa‘ ausgehen. Diese sind folgende:[1]

Sing. 1. Pers. *-ja.* Daß die Form ursprünglich nicht bloßes *-î* war, ergibt sich bekanntlich aus folgendem:

1. Das Babylonische hat vielfach diese Form erhalten, vor allem[2] nach *i*-Vokal (*bêli-ja*); in der Regel jedoch schwindet jenes intervokalische *j*,[3] auch öfter nach *-i*.[4] Nach Konsonanten erhält es sich sehr selten[5] und wird fast ausnahmslos zu *-ī*. Erhalten ist es auch in dem selbständigen Pronomen *jâti*, *jâši*, *jâtu*.

---

[1] Vgl. hierzu J. Barth, ‚Beiträge zur Suffixlehre des Nordsemitischen‘, *Amer. Journ. of Sem. L. and L.* 1901, S. 193 ff. — Sofern bei bekannten Ansichten nicht jedesmal der erste Autor derselben genannt wird, bitte ich um Entschuldigung.

[2] Formen mit *-ja* nach anderen Vokalen sind selten; vgl. *pa-nu-tu-ja* Ašurnaṣ. Ann. III, 70, *aš-ša-tu-ja* MAP 89, 21; *da-ja-nu-ja* CT VI 8, 10.

[3] Mit *j* bezeichne ich der Kürze und Übersichtlichkeit halber den konsonantischen Vokal *i*.

[4] Zahlreiche solcher Genetive auf *-a* finden sich z. B. in der vierzeiligen Altarinschrift Ašurnaṣirbals (*bêli-a*, *ûmi-a* etc.).

[5] Vgl. *mi-ṣir-ja* VR 8, 72 und öfter; *un-nin-ja*, Craig, *Religious Texts*, S. 31, Z. 12 und Eigennamen wie *Ubarja*. In solchen Fällen wird man sonantisches *r*, *n* vorauszusetzen haben.

2. Das Äthiopische hat *-ja* durchweg erhalten.

3. Das Arabische hat es vielfach noch; so nach *â* : *âja,* nach *î* : *îja* (يّ), nach *-aj* : *-ajja.*

4. Für das Hebräische ist gleichfalls *-ja* vorauszusetzen. Das zeigt klar die Pluralform auf *-aj.* Diese kann nur in der Weise erklärt werden, daß an den ursprünglichen stat. constr. des Plurals auf *-aj* das Suffix *-ja* antrat; *-ajja* mußte nach hebräischen Lautgesetzen zunächst zu *-ajj* (Abfall des kurzen Vokales) und weiterhin zu *-aj* (Vereinfachung der auslautenden Doppelkonsonanz) werden. Wäre *-aj* nicht aus *-ajja* entstanden, so hätte es unter allen Umständen zu *-ê* werden müssen.

Das pron. suff. der 1. Pers. Sing. hatte demnach wie alle anderen Suffixe ursprünglich konsonantisch anlautende Form.

Die Grundformen der anderen pronomina suffixa sind:

Sing. 2. Pers. m. *-kâ.* Auch dem Hebräischen liegt, wie allen semitischen Sprachen, eine Form mit auslautendem langen *-â* zugrunde, nicht *-khā.*[1] Auslautendes *-â* pflegt im Hebräischen nicht zu *-ô* getrübt zu werden.[2]

Sing. 2. Pers. f. *-kî.* Diese Form hat sich in der hebräischen Poesie erhalten und ist dort nicht etwa Aramaismus oder jüngere Form.[3] Denn wenn wir die Erfahrung machen, daß in der babylonischen Sprache, die wir etwa 2000 Jahre verfolgen können, gerade während der spätesten Zeit ältere Formen mit Vorliebe als Schmuck der Rede benutzt werden, so können wir annehmen, daß solche nur in jüngeren Perioden des hebräischen Schrifttums sich findenden älteren Formen wirklich ältere Formen sind, nicht etwa Neubildungen oder gar Entlehnungen aus anderen Dialekten. Letzteres anzunehmen, wäre gerade bei Pronominalsuffixen recht bedenklich.

Sing. 3. Pers. m. *-hû.* Anlautendes *h* ist auch für das stets mit der hervorhebenden Partikel *-ma* verbundene assyrische Demonstrativpronomen *û-ma* ‚ebenderselbe' vorauszusetzen, das vollständig mit dem

---

[1] So Barth, a. a. O., S. 199.

[2] Vgl. meine Ausführungen in *BA* (*Beiträge zur Assyriologie etc.*) v, S. 237.

[3] So Barth, a. a. O., S. 194, Anm. 3.

hebr. הוא identisch ist. Für die Lesung des Zeichens [cuneiform sign] = *û*, das in der Form *ûma* fast regelmäßig gebraucht wird, ist eine Stelle in den Annalen Ašurnaṣirbals lehrreich, wo sich als Variante für obiges Zeichen das gewöhnliche Zeichen *û*, das die Kopula ‚und' bezeichnet, vorfindet.[1] Das Assyrische hat sonst nur solche Formen für die Pronomina der dritten Person, die mit *š* anlauten, so auch im Suffix der dritten Person masc. *-šu*. Wie verhält sich nun das assyrische *-šu* zu dem *-hû* anderer semitischer Sprachen? Dieser Wechsel von *h* und *š* findet sich sowohl beim pron. pers. als auch beim pron. suff. Daß die eine Form (*h*) aus der andern (*š*) lautlich entstanden sei, ist ganz undenkbar. Einen solchen Lautwandel gibt es im Semitischen nicht, auch nicht beim Verbum, wo der *š*-Bildung die *h*-Bildung gegenübersteht. Beim Verbum ist es klar, daß wir es mit zwei verschiedenen Formationen zu tun haben. Sonst hätten sich nicht in einer Sprache beide Bildungen nebeneinander entwickeln können, wie dieses im Arabischen, Äthiopischen und Syrischen der Fall ist.

Wie ist nun aber der Wechsel von *h* und *š* beim Pronomen zu erklären, wenn er nicht lautgesetzlich entstanden ist?

Hierfür kommen nach meiner Meinung zwei Möglichkeiten in Betracht.

1. Man könnte denken, einer der beiden Laute wäre nur beim pron. pers. ursprünglich, der andere dagegen nur beim pron. suff. Ebenso wie sich also in der zweiten Person ein *-tâ* und *-kâ*, bzw. *-tî* und *-kî* entsprachen, habe sich in der dritten Person ein *-hû* und *-šû* entsprochen.

2. Die andere Möglichkeit wäre die, daß der *š*- (bzw. *h*-)Laut nur in einem Genus der dritten Person berechtigt war und von diesem erst in das andere eindrang. Für diese letztere Annahme spricht folgendes:

Südarabische Dialekte (Mehri und Soḳoṭri) haben die Unterscheidung noch bis auf den heutigen Tag erhalten. Dieses stand schon durch Maltzans Untersuchungen[2] fest und ist durch die österreichische

[1] I, 101. Hierfür vgl. King, *Annals of the Kings of Assyria*, London 1902, wo sich auf S. 289 die Variante gebucht findet.

[2] *ZDMG* 25, S. 201 und 27, S. 267.

Expedition neuerdings bestätigt worden. Hier finden wir folgende Suffixformen, für die einige Beispiele angeführt werden mögen:[1]

Sing. 3. Pers. m. *-eh*, z. B. *fôm-eh* ‚seine Füße' (Mehri),[3] *di-hé* ‚von ihm' (Soḳ.).[2]

Sing. 3. Pers. f. *-(i)s*; z. B. *ġaij-is* ‚ihr Mann';[3]
ḥamit-s ‚ihre Schwiegertochter' (M.),[5] *ḥamet-s* dsgl. (Soḳ.).[4]

Plur. 3. Pers. m. *-hem*; z. B. *kal-hem* ‚sie beide' (M.).[5]

Plur. 3. Pers. f. *-sen*; z. B. *haswâti-sen* ‚ihre Stimmen' (M.),[6] *di-sen* ‚von ihnen' (Soḳ.).[7]

Mit den Formen *-hem* und *-sen* möge man die Suffixe der 2. Pers. Plur. betrachten: hier steht maskulinem *-kem* (z. B. *šîkem* ‚mit euch')[7] ein femininales *-ken* (z. B. *šîken* ‚mit euch')[8] gegenüber. Letztere entsprechen älterem *-kim(û)*, *kin(nâ)*, erstere demnach älterem *-him(û)*, *-šin(nâ)*. Ganz entsprechend verhält es sich mit dem pron. pers.

Man wird es vielleicht für gewagt halten, für moderne semitische Formen große Altertümlichkeit in Anspruch zu nehmen. Das Süd-arabische hat jedoch einen vom klassischen Arabisch so getrennten Weg zurückgelegt, daß es sehr wohl möglich ist, daß es hier und da im klassischen Arabisch verloren gegangenes altes Sprachgut erhalten hat. In obigen Formen ist auch nur der Wechsel von *h* und *š* etwas Altes, sonst zeigen die Formen ganz moderne Entwicklung.

Wird man demnach die Formen mit *h* als maskuline Formen den femininalen mit *š* gegenüberstellen dürfen, so erklärt sich auch das assyrische *ûma*. Dieses ist dann eine ältere, nur noch in gewissen Verbindungen erhaltene Form, während es sonst durch *šû* verdrängt wurde, das sein *š* erst einer Übertragung vom Femininum aus verdankte. So erklärt es sich auch, daß keine Spur eines Femininums mit ursprünglichem *h* im Assyrischen vorhanden ist. Ein solches hat eben nie existiert.

Die einzelnen semitischen Sprachen haben die Differenzen in der dritten Person nach Analogie der zweiten Person ausgeglichen; wie

---

[1] Aus D. H. Müller, *Die Mehri- und Soqoṭri-Sprache. Südarabische Expedition*, Band iv, Wien 1902. [2] iv, 53, 4. [3] iv, 45, 5. [4] iv, 52, 22. [5] iv, 45, 5. [6] iv, 47, 14. [7] iv, 49, 4. [8] iv, 49, 8.

hier der Konsonant in beiden Genera identisch war, so wurde er auch dort gleichgemacht, indem entweder der Konsonant des Maskulinums aufs Femininum übertragen wurde (Hebr., Syr., Arab., Äth., Sab.) oder umgekehrt (Assyr., Min.).

Nach allem Gesagten wird die oben sub 1. angeführte andere Möglichkeit recht unwahrscheinlich, zumal auch gewisse Vokalveränderungen in der dritten Person des Femininums (*šî* gegenüber *-šâ*) dagegen sprechen, daß der Unterschied zwischen pron. pers. und pron. suff. in der Beschaffenheit der Konsonanten beruhte.

Sing. 3. Pers. f. *-šâ*, wie sich aus obigen Bemerkungen ergibt. Auch fürs Hebräische ist langes *-â* anzusetzen, da kurzes in Formen wie *sûs-â-hâ* geschwunden wäre.

Plur. 1. Pers. *-nâ*. Daß *-nû* erst sekundär aus Formen wie *anaḥnû* übertragen wurde, dürfte zweifellos sein.[1] Im Assyrischen finden sich alle Formen nebeneinander: *-na*, *-ni*, *-nu*. Häufig ist nur *-ni*; *-nu* findet sich fast[2] nur nach *u*-Vokal; *-na*[3] ist äußerst selten. Wie ist das Verhältnis dieser Formen zu erklären? Wenn wir neben (*a*)*nînī* auch (*a*)*nînū* haben, so werden wir nicht fehlgehen, wenn wir (*a*)*nînū* als die ältere Form ansehen, aus der (*a*)*nîni* erst durch Vokalassimilation entstanden ist. Von (*a*)*nîni* hat sich *-ni* dann auch auf das pron. suff. übertragen. Die Form (*a*)*nînu* geht nicht etwa auf *anaḥnû* zurück; daraus hätte *anênu* werden müssen. Wir müssen vielmehr *aniḥnû* als Grundform ansetzen und dieses liegt auch im Arabischen und Hebräischen zugrunde, wo *i* durch den Einfluß des folgenden *ḥ* zu *a* wurde. Das Äthiopische hat, wie das Assyrische, die alte Form bewahrt: *neḥna*. Somit erledigt sich die Auffälligkeit des für äth. *neḥna* angenommenen, unerklärlichen[5] Wandels von *a* zu *e*.

---

[1] Vgl. Nöldeke, *ZDMG* 38, S. 420, Anm. 6 und *BA* v, S. 240.

[2] Häufiger findet es sich auch in den Amarna-Texten, wo es jedenfalls Kanaanismus sein dürfte. Vgl. aber auch *be-li-i-nu* bei Harper, *Letters* iv, S. 354 neben *be-li-i-ni*.

[3] In westsemitischen Eigennamen der Hammurabi-Dynastie findet es sich auch (*Samsu-ilûna*). Natürlich beweist dieses nichts fürs Babylonisch-Assyrische.

[4] Vgl. *mârê-na ana maškanûtu ṣabtu*'. Harper, *Assyrian and Babylonian Letters* viii, S. 833, *be-li-na, ib.* iii, S. 258; *i-na bi-ri-na* viii, S. 832, 10.

[5] Vgl. Praetorius, *Äthiopische Grammatik*, S. 18.

Plur. 2. Pers.[1] **m.** *kumû* (?). Daß der *m*-Laut das Ursprüngliche, das *n* des Assyrischen dagegen erst aus dem Femininum *kina*[2] übertragen ist, ergibt sich aus dem Wechsel von maskulinem *m* gegenüber femininem *n* in anderen semitischen Sprachen (Arab., Äth., Hebr.). Ebenso wird ein *i*, wie es das Hebräische voraussetzt, erst aus dem Femininum eingedrungen sein. Die mit größter Sicherheit zu erreichende Form ist demnach *kumû*. Ob diese nicht auch erst sekundär ist, bleibt fraglich. Der *u*-Laut der ersten Silbe könnte durch bloße Assimilation aus *a* entstanden sein. Es fehlt jedoch, soviel ich sehe, bisher jede Möglichkeit, diese Frage mit einiger Sicherheit zu beantworten, man müßte denn zugeben, daß wir imstande wären, aus dem Singular des Pronomens Schlüsse auf den Plural zu machen. Hier steht man auf allzu unsicherem Boden. Aber es sei doch darauf hingewiesen, daß eine gewisse Regelmäßigkeit in den Entsprechungen der einzelnen Formen vorzuliegen scheint; man vergleiche *an-tî* mit *an-ti-nnâ*; *šî* mit *ši-nnâ*. Sollte da vielleicht einem *kâ* ein *ka-mû* entsprochen haben, das sein *u* teils der Assimilation an das folgende *û*, teils dem Einfluß von *humû* (aus *hû* + *mû* ?) verdankte? Alles dieses sind jedoch bloße Vermutungen, die der näheren Begründung noch entbehren.

Plur. 2. Pers. f. *-kinnâ*. Der Abfall des langen *-â* im Hebr. dürfte durch die Analogie des Maskulinums bewirkt sein. Daß auch im Hebr. ein *i* zu grunde liegt, beweist der Laut *ä*,[3] der durch Umlaut aus *ē* entstanden ist. Dieser Umlaut trat jedoch nur bei folgendem *a*-Laut ein, so daß hebr. *-kän* (besser wohl *-kǟn*) auf *-ki(n)nâ* zurückgeht.

Plur. 3. Pers. m. *-humû*. Auf seltene Formen des Hebräischen großes Gewicht zu legen, wie es Barth tut,[4] möchte ich nicht wagen.

---

[1] Das folgende im wesentlichen auch bei Barth, *a. a. O.*, S. 195 ff.

[2] Zu erschließen aus dem Verbalsuffix *-kinâši*.

[3] Nicht ganz klar ist das Verhältnis des *ä*-Lautes in hebräischen Formen wie *-kǟn* zum *ē*-Laut in Formen wie *attēn* (neben *attǟn*). Ist vielleicht der Umlaut ursprünglich davon abhängig, ob der *i*-Laut vom folgenden *a*-Laut durch Einzel- oder Doppelkonsonanten getrennt war? In Formen wie תְּרַנֵּנָּה (Ps. 71, 23) oder תְּקוֹנֵנָּה (Ez. 32, 16) schwankt die Tradition zwischen *ē* und *ǟ*.

[4] a. a. O., S. 196 f.

Manche Formen wurden wohl von den hebräischen Grammatikern nicht mehr verstanden, oder waren bloße Textfehler, mußten aber doch vokalisiert werden. Wie spät die definitive Feststellung selbst des Konsonantentextes erfolgte, lehrt ja der Papyrus Nash.[1] Nur wiederholt bezeugte Formen können nach meiner Meinung zum Ausgangspunkt grammatischer Untersuchungen gemacht werden.

Plur. 3. Pers. f. *-šinnâ.* Hierüber ist das Nötige bereits oben vermerkt worden. Auffällig ist es, daß in der 3. Pers. Plur. (masc. und fem.) ursprünglich kein Unterschied zwischen pron. pers. und pron. suff. bestanden zu haben scheint. Man wird diese Übereinstimmung gewiß für etwas sekundäres (allerdings schon ursemitisches) anzusehen haben.

Was ist nun die grammatische Bedeutung der Pronominalsuffixe? Es wird wohl nicht bestritten werden können, daß wir in ihnen ursprüngliche Genetivformen des pron. pers. zu sehen haben. Solche Genetive[2] der Personalpronomina haben sich ja im Bab.-Ass. noch selbständig erhalten, wenn es auch nicht ganz außer Frage ist, daß sie hier keine Neubildungen sind. Die semitischen Äquivalente für Bildungen wie *equus regis* und *equus ejus* stehen vollständig auf einer Stufe: beide sind stat. constr.-Verbindungen. Nur ist in der pronominalen stat. constr.-Verbindung frühzeitig eine engere Verbindung zwischen Nomen und folgendem Genetiv eingetreten.[3]

---

[1] Vgl. Norbert Peters, *Die älteste Abschrift der zehn Gebote,* Freiburg i. B., 1905.

[2] Zugleich bezeichnen dieselben Pronominalformen auch den Akkusativ, da ja die pronominale Deklination in der Regel nur zwischen casus rectus und casus obliquus unterscheidet.

[3] Eine Vergleichung der Nominativformen des pron. pers. mit den entsprechenden Genetivformen scheint zu lehren, daß in allen Formen der 1. und 2. Person das demonstrative Element *an-* (‚hier') enthalten ist (vgl. *BA* v, S. 240). Demnach wird man doch wohl berechtigt sein, die Form *anâku* in *an-ja-kû* aufzulösen, eine Form, die die beiden pronominalen Bestandteile der ersten Person, *ja* und *kû*, in sich vereint. Die Zusammensetzung von *an-iḫ-nû* ist mir unklar. Es sei hier gestattet, die sich mit größter Sicherheit ergebenden Formen der Deklination des pron. pers. zusammenzustellen.

				Nominativ	Gen. Akk.
Sing.	1.	Pers.	c.	*an-ja-kû*	*ja*
„	2.	„	m.	*an-tâ*	*kâ*
„	2.	„	f.	*an-tî*	*kî*

Die Frage nach der Entstehung des Nomens mit Suffixen gipfelt demgemäß in der Frage nach dem stat. constr. Wie war dieser ursprünglich beschaffen? Hatte er ursprünglich Endungen oder nicht? Man pflegt dabei meist vom Arabischen auszugehen, in dem bekanntlich der stat. constr. die betreffenden Kasusendungen behalten hat. Aber schon die Natur des stat. constr. spricht sehr gegen die Ursprünglichkeit[1] des Arabischen. Wenn zwei Wörter zu einer Ton-

				Nominativ	Gen. Akk.
Sing.	3.	Pers.	m.	*hû'a*	*hû*
„	3.	„	f.	*šî'a*	*šâ*
Plur.	1.	„	c.	*an-iḫ-nû*	*nâ*
„	2.	„	m.	*an-tumû* (?)	*kumû* (?)
„	2.	„	f.	*an-tinnâ*	*kinnâ*
„	3.	„	m.	*humû*	*humû*
„	3.	„	f.	*šinnâ*	*šinnâ.*

[1] Je klarer sich uns das Bild der altbabylonischen Sprache vor Augen stellt, desto mehr zeigt sich, wie recht Nöldeke mit seinem Urteil über das klassische Arabisch hat (*Die semitischen Sprachen*[2], Leipzig 1899, S. 6), wenn er sagt:

‚In allem Reichthum des Arabischen zeigt sich überhaupt eine gewisse Einförmigkeit, die kaum von Anfang an dagewesen ist. In manchen Stücken ist nicht bloss das Hebräische, sondern selbst das Aramäische alterthümlicher als das Arabische.'

Die daselbst dem Assyrischen gegebene Abfertigung war zur Zeit, als das Buch erschien, noch im wesentlichen berechtigt, da damals nur die jüngeren Sprachstufen jenes Zweiges der semitischen Sprachen bekannt waren. Jetzt, wo wir das Altbabylonische leidlich genau kennen, liegen die Verhältnisse ganz anders. Wenn man auch nicht annehmen darf, daß es in allen Punkten das Ursprüngliche bewahrt hat, so hat es doch sicher denselben Wert für die vergleichende semitische Grammatik wie das Sanskrit für die indogermanische. Denn auch letzteres bietet z. B. dem Griechischen gegenüber nicht immer die älteren Formen (besonders im Vokalismus). Man ist aber zu der Forderung berechtigt, daß das Altbabylonische und somit auch das Assyrische als sein Ausfluß überall bei grammatischen Untersuchungen zunächst um Rat gefragt wird. Studium der Originale, nicht nur der oft sehr fehlerhaften Transskriptionen, ist dabei unerläßliche Bedingung, da sonst grobe Verstöße gegen die assyrische Grammatik, wie sie sich auch in einigen jüngsten grammatikalischen Untersuchungen finden, unvermeidlich sind. Wer über Fragen der vergleichenden Grammatik sich äußern will, muß sich mit der Keilschrift vertraut machen.

Das Altbabylonische ist entschieden wichtiger für die vergleichende Grammatik als das Altarabische, da es der einzige Zweig einer Sonderentwicklung im Semitischen ist. Denn Hommels Annahme, daß es den übrigen semitischen Sprachen als ostsemitisch gegenüberstehe, bestätigt sich immer mehr, namentlich seit wir

einheit verschmelzen, wie dieses in der stat. constr.-Verbindung das Ursprüngliche ist, so ist schon psychologisch die Verkürzung des ersten Wortes das Wahrscheinlichere. Dieses ist auch die Regel im Altbabylonischen.[1] Wir werden demnach in diesem Punkte der ältesten semitischen Sprache die größere Ursprünglichkeit nicht absprechen dürfen. Ich glaube aber, daß auch das Hebräische mehr für den ursprünglichen Abfall des kurzvokalischen Auslautes spricht als dagegen. Denn wie wird man es erklären können, daß der stat. constr. ein kurzes *a* in geschlossener Silbe zeigt, wo der stat. abs. ein tongedehntes *ā* hat? Warum heißt es z. B. im stat. abs. *miḳdāš*, im stat. constr. dagegen *miḳdaš*, und wie sind die stat. constr.-Formen von Femininis wie *malkat* zu erklären? Die Dehnung, bzw. Verkürzung nur auf Tonverhältnisse zurückzuführen, wird schwer angehen; man sieht dann z. B. nicht recht ein, warum jene Dehnung fast nie nach Doppelkonsonanz eintritt. Warum sagt man dann nicht auch z. B. **ḳāl* ‚leicht' statt *ḳal* (aus *ḳallu*), wenn die Dehnung einzig und allein eine Folge des Tones war? Wir werden wohl annehmen dürfen, daß auch das Hebräische den stat. constr. des Singulars von Anfang an ohne vokalischen Auslaut bildete, daß also Formen wie *miḳdaš* stets mit geschlossener Silbe endigten. Im stat. abs. machte sich der ursprünglich vorhanden gewesene, später aber abgefallene kurzvokalische Auslaut dadurch geltend, daß Silben, die zur Zeit seines Bestehens noch offen waren, gedehnt wurden; daher wurde der stat. abs. *miḳdašu* zu *miḳdāš(u)*; aber *ḳal(lu)* behielt der Regel nach sein kurzes *a*, weil hier stets eine geschlossene Silbe vorlag. Anzunehmen, daß der stat. constr. eine bloße Verkürzung des stat. abs. sei, gibt doch sehr zu Bedenken Veranlassung. Warum wurden dann Formen, die einen ursprünglich langen Vokal hatten (wie *pāḳîd*) im stat. constr. nicht verkürzt? Wie erklärt sich sonst der stat. abs. *baj't* gegenüber dem stat. constr. *bêt*? Daß *baj't* ursprünglich einen Vokal am Schluß

---

anfangen, über das Westsemitische des 3. Jahrtausends etwas klarer zu sehen durch H. Rankes verdienstvolles Buch (*Early Babylonian Personal Names from the published tablets of the so-called Hammurabi Dynasty*, Philadelphia 1905).

[1] Vgl. meine Ausführungen in *ZA* xviii, S. 3 ff.

gehabt hat, zeigt die Behandlung derselben Lautfolge in *sûs-aj'k* aus *sûs-ai-k(î)*, wo nach Abfall des *î* dieselben Verhältnisse vorlagen, wie in *bait(u)* nach Abfall der Kasusendung. Außerdem wird hierher der stat. abs. *pâ* gegenüber dem stat. constr. *pî* gehören.[1] Ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß *pâ* auf ursprüngliches *pija* (Akkusativ) zurückgeht, welches durch den Einfluß des folgenden *a* zu *pāja*, und nach Abfall der Kasusendungen zu *pâ* wurde, während der stat. constr. *pî* auf die vokallose Grundform *pij* zurückgeführt werden muß.

Für eine Nunation oder Mimation, die Barth[2] immer wieder aus solchen Formen erschließen will, beweisen sie gar nichts, ebensowenig das Verhältnis der Nomina tertiae *j* im stat. abs. *â* zum stat. constr. *-ê*. Dieses dürfte sich vielmehr folgendermaßen erklären: *-ê* geht auf ursprüngliches *-aj* zurück, *-â* dagegen auf ursprüngliches *-aja* oder *-ija* (gleichfalls Akkusative). Durch spätere Ausgleichungen wurde dann regelmäßig der stat. abs. auf *-â* mit dem stat. constr. auf *-ê* verbunden, während der alte stat. constr. der auf *ij* auslautenden Nomina, der zu *î* werden mußte, bis auf das eine Sonderstellung — schon wegen seiner Einsilbigkeit — einnehmende *pî* gänzlich verdrängt wurde. Auch für ursemitisches[3] *ē* oder *ā̈* wird durch obiges Verhältnis nichts entschieden. Inwieweit bei Verben tertiae *j* im Hebr. *â* aus ursprünglichem *-ija* entstanden ist, also die Existenz eines auslautenden *-a* im Imperfekt voraussetzt, kann hier nicht näher untersucht werden (vergl. *j'gallâ* aus *j'gallija*).

Daß die vokallose stat. constr.-Bildung im Singular das Ursprüngliche war, zeigt auch das Nomen mit Suffixen, die, wie wir oben gesehen haben, ursprünglich an die stat. constr.-Form des Nomens antraten. Dieses zeigt ja auch ganz klar der Plural (*sûs-ai-kâ* zu *sûs-â-*

[1] So auch in *BA* v, S. 263, Anm. 2 von mir erklärt.

[2] Zuletzt noch *ZDMG* 59, S. 634, Anm. 3.

[3] Rechnet Barth das Babylonische nicht zu den semitischen Sprachen? Für diese Sprachgruppe, die die ursprüngliche starke Bildung noch am klarsten zeigt, ist ein ‚ursemitisches' *ē* ganz undenkbar. Man wird nicht eher an ursemitisches *e*, *ā̈* oder *ē* glauben dürfen, bis für alle semitischen Sprachen die Notwendigkeit der Existenz dieses Lautes ähnlich bewiesen wird, wie dieses fürs Indogermanische geschehen ist.

kâ, sûs-ai-nû zu *sûs-ê-nu* etc.). Nehmen wir nicht an, daß der stat. constr. einst vokallos auslautete, so stoßen wir überall auf Schwierigkeiten in der Erklärung des hebräischen Nomens mit Suffixen.

Wie das Altbabylonische zeigt,[1] tritt das Suffix, wenn irgend möglich, an die vokallos endigende Form des stat. constr. sing. Letzterer endigt aber nicht immer vokallos; dieses war ursprünglich vielmehr nur dann der Fall, wenn er sich bequem an das folgende Wort anlehnen konnte. Traten dabei jedoch Schwierigkeiten, z. B. Konsonantenhäufungen ein, so wird ein Hilfsvokal angenommen, der gar nichts mit dem Kasusvokal zu tun hat; obwohl sonst die Kasus im Altbabylonischen so streng unterschieden werden, herrscht im stat. constr. sing. die größte Verwirrung; bald steht *-u*, bald *-i*, bald *-a* im Nominativ usw. Nur der Genetiv erhält meist — jedoch nicht immer — *-i*, da sein Eintritt durch das vorhergehende Wort gewissermaßen signalisiert wurde. Inwiefern — und ob überhaupt — im Altbabylonischen der gesetzte Hilfsvokal von der Natur der umgebenden Laute abhängig ist, bedarf noch der genaueren Untersuchung. Wir haben den Hilfsvokal ursprünglich jedenfalls nur da zu erwarten, wo sein Eintreten durch Konsonantenhäufung oder ähnliches bedingt war. Wir sehen nun, daß in späteren Perioden der babylonisch-assyrischen Sprache, wo die Kasusendungen noch streng unterschieden werden, als Hilfsvokale mit Vorliebe gerade die Vokale des betreffenden Kasus genommen werden, eine Eigentümlichkeit, die sich im klassischen Arabisch durchweg eingestellt hat. Überhaupt ist im Arabischen — aber auch bisweilen schon im Babylonisch-Assyrischen — der Hilfsvokal selbst da eingetreten, wo er ursprünglich gar nicht notwendig war, eine Verallgemeinerung und Einseitigkeit, die das von Nöldeke ausgesprochene Urteil über das Altarabische nur bestätigt.

Der Hilfsvokal trat also ursprünglich nur da ein, wo die Silbengesetze es erforderten, wie in hebr. *sûs*, das bei Antritt konsonantischer Endungen eine geschlossene Silbe mit langem Vokal gehabt hätte, oder in Formen wie *kalb*, wo drei Konsonanten aufeinander gefolgt wären. Es ist nun ganz natürlich, daß, als nun

[1] Vgl. *ZA* xviii, S. 7 ff.

einmal die betreffenden Formen sich ausgebildet hatten, sie auch in Fällen verwendet wurden, wo sie nicht nötig gewesen wären. Dieses gilt namentlich für das Femininum: *malkat-kâ*, *malkat-hû* usw. waren Bildungen, die mit den hebräischen Silbengesetzen völlig vereinbar waren; hier ist aber die Analogie des Maskulinums durchgedrungen. Ebenso hätten Formen wie **mik̦daš-kâ* unverändert bleiben können; aber hier wirkte, wie gesagt, die Analogie der Nomina, bei denen ein Hilfsvokal eintreten mußte. Formen wie *mik̦daš-k̲ā̆m*, *malkat-k̲ā̆m*, *'ôjib-k̲â*, *dᵉbar-k̲ā̆m* etc. dürften Reste der ursprünglichen Bildungsweise sein. Die Erweichung des *k̲*-Lautes ist wohl nach Strack, *Hebräische Grammatik* § 22, S. 34, Z. 8 f. zu beurteilen und nicht ein Rest ursprünglichen Bindevokals.[1]

Wenden wir uns nun speziell zum Hebräischen und fragen wir uns, wovon die Wahl des Hilfsvokales abhängen konnte, wenn eine solche Wahl überhaupt stattfand. Da die Substantiva auf jeden möglichen Konsonanten endigen konnten, ist es ganz natürlich, daß die Wahl des Hilfsvokales nicht von dem immer wieder wechselnden Endvokal des Substantivs abhängig wurde, sondern von dem stets gleich bleibenden Anfangskonsonanten des Pronomens. In diesem Falle wird als Hilfsvokal für *j(a)* nur *i* in Betracht kommen, als Hilfsvokal für den Hauchlaut *h* (in *hû*, *hâ*, *hā̆m*, *hā̆n*) nur der Vokal *a*, der ihm ja homorgan ist, als Hilfsvokal für das palatale *k* (in *kâ*, *k(î)*, *kā̆m*, *kā̆n*) der verwandte *i*-Laut; bei *n* endlich, dem kein Vokal homorgan ist, konnte jeder beliebige Vokal als Hilfsvokal eintreten. Auch hier wurde der *i*-Laut bevorzugt, daneben findet sich aber auch der *a*-Laut (vgl. *kull-ā-nû*), während der *u*-Laut nicht zur Verwendung kam.

Was den Akzent anbetrifft, so wird man anzunehmen haben, daß, ehe die vollständige Verschmelzung von Nomen und Pronomen eintrat, das Nomen unbetont (oder schwach betont) war, während der Hauptton auf dem Pronomen ruhte, wie ja stets das letzte Wort der stat. constr.-Kette den Hauptton trägt. Als nun später Nomen und Pronomen zu einer Einheit verschmolzen, wurde das neu ent-

[1] So Barth, a. a. O., S. 195, Z. 2.

standene Wort als ein Wort empfunden und dementsprechend betont. Dieses geschah selbstverständlich, bevor die spezifisch hebräischen Tongesetze in Wirksamkeit traten, und auf diese Betonung wird der Ausfall des *h* im Pronomen der dritten Person zurückgehen.

Als ursprüngliche Formen werden wir also für das Hebräische vorauszusetzen haben:

1. Pers.	Sing.	c.	*sûs-já*	zu	*sûs-i-já*	zu	*sû́s-i-ja*
2. „	„	m.	*sûs-kấ*	„	*sûs-i-kấ*	„	*sû́s-i-kâ*
2. „	„	f.	*sûs-kî́*	„	*sûs-i-kî́*	„	*sû́s-i-kî*
3. „	„	m.	*sûs-hû́*	„	*sûs-a-hû́*	„	*sû́s-a-hû*
3. „	„	f.	*sûs-hấ*	„	*sûs-a-hấ*	„	*sû́s-a-hâ*
1. „	Plur.	c.	*sûs-nû́*	„	*sûs-i-nû́*	„	*sû́s-i-nû*
2. „	„	m.	*sûs-kắmû*[1]	„	*sûs-i-kắmû*	„	*sû́s-i-kümû*
2. „	„	f.	*sûs-kắnnâ*	„	*sûs-i-kắnnâ*	„	*sûs-i-kắn*
3. „	„	m.	*sûs-hắmû*	„	*sûs-a-hắmû*	„	*sû́s-a-hämû*
3. „	„	f.	*sûs-hắnnâ*	„	*sûs-a-hắnnâ*	„	*sûs-a-hắn*

Die so entstandenen Formen wurden lautgesetzlich weiter entwickelt, und zwar:

1. Pers.	Sing.	c.	*sû́sija*	zu	*sû́sij*	zu	*sûsî́*
2. „	„	m.	*sû́sikâ*	„	*sû́sᵉkâ*	„	*sûsᵉk̲ấ*
2. „	„	f.	*sû́sikî*	„	*sû́sik(î)*[2]	„	*sûsék̲*
3. „	„	m.	*sû́sahû*	„	*sû́sau*	„	*sûsṓ*
3. „	„	f.	*sû́sahâ*	„	*sû́saa*	„	*sûsấ(h)* (s. u.)
1. „	Plur.	c.	*sû́sinû*	„	*sûsínû* (s. u.)	„	*sûsénû*
2. „	„	m.	*sû́sikäm*	„	*sû́sᵉkäm*	„	*sûsᵉkä́m*
2. „	„	f.	*sûsikắn*	„			*sûsᵉkä́n*
3. „	„	m.	*sû́sahäm*	„	*sû́sam*	„	*sûsám*
3. „	„	f.	*sûsahắn*	„			*sûsán* (s. u.)

Einer besonderen Erörterung bedürfen nur die Formen *sûsāh*, *sûsénû* und *sûsán*. Letzteres, das trotz des wohl stets am Ende gewesenen

[1] Oder wie sonst die betreffenden Formen der Suffixe damals gelautet haben mögen.

[2] Abfall des *î* auch beim Verbum (2. Pers. Sing. f.).

Akzentes doch das *h* elidiert, dürfte eine Neubildung zu maskulinem *sûsám* sein.

Die Form *sûsênu* verdankt ihren abnormen Akzent einer Analogiebildung nach den verwandten Formen, in denen *nû* unbetont war und den Akzent vor sich hatte: *ănáḫnû, ḳāṭálnû.* Über die gleiche Erscheinung im Assyrischen siehe unten.

Wie die Form *sûsắh* genauer zu erklären sei, ist unklar. Auffällig ist hier vor allem die Erhaltung die *h*-Lautes, der in allen verwandten Formen geschwunden ist. Sollte hier an die zu erwartende Form *sûsâ* das *h* noch einmal sekundär angetreten sein, vielleicht nur zur grammatischen Unterscheidung vom stat. abs. des Femininums, so daß die wiederholt belegten Formen ohne Mappiq die korrekteren wären? Der Abfall des auslautenden *-â* ließe sich eher erklären; es scheint nämlich ein Lautgesetz existiert zu haben, daß ursprünglich unbetontes auslautendes *-â* nach vorhergehendem betonten *a*-Laut fortfällt. Ohne Annahme eines solchen Lautgesetzes wäre die Pausalform *lāḵ* aus *láḵâ* unerklärlich. Aber für die von Barth[1] angenommene Betonung der ‚Bindevokale' im Hebräischen spricht sonst gar nichts, nicht einmal die Form *sûsênû*; und eine Betonung *sûsáhâ* müßte man denn doch wohl voraussetzen. Ich sehe hier noch keine Möglichkeit einer vollständig befriedigenden Erklärung.

Die Pausalform *sûsắḵâ* bietet keine Schwierigkeiten. Der Akzent ist hier regelrecht auf die Paenultima getreten; *i* ist dann durch den Einfluß des folgenden *a*-Lautes zu *ắ* gedehnt (nicht etwa *â*!). So erklären sich beide Formen, *sûsᵉḵâ* und *sûsắḵâ,* ganz ungezwungen, während Barths Annahme,[2] daß einerseits *-ᵉḵâ* durch den Einfluß der Analogie von Präpositionen wie *bᵉḵâ* aus *bikâ* entstanden sei, andererseits die nächstverwandte Pausalform *-ắḵâ* Analogiebildung nach Stämmen tertiae *j* sei, sehr wenig Wahrscheinlichkeit in sich selbst besitzt. Besonders auffällig ist es bei dieser Erklärung, daß Präposition und Nomen in der Bildung der betreffenden Pausalformen (*sûsắḵâ,* bzw. *bāḵ*) so weit auseinandergehen.

[1] a. a. O., S. 198.

[2] a. a. O., S. 200.

Einfluß der Stämme tertiae *j* scheint allerdings vorzuliegen bei der sehr seltenen Suffixbildung auf ֵהוּ, die man demnach mit *-êhû*, nicht *-ḗhû* zu umschreiben haben wird. Man könnte allerdings auch versucht sein, hier einen ursprünglichen Hilfsvokal *i* anzunehmen; doch sieht man nicht ein, warum dieser sich gerade in den wenigen Formen auf ֵהוּ erhalten hat. Die Analogie der Nomina tertiae *j* lag andererseits ziemlich nahe, da es sich fast ausschließlich um einsilbige Nomina handelt (*ôrêhû, mînêhû*). Allzu viel Gewicht sollte man jedoch auf diese ganz abnormen Bildungen nicht legen, da sie zum Teil wenigstens auf bloße Textfehler zurückgehen können.

Neben *-häm* findet sich bekanntlich auch *-hämô*, das sich ganz den oben entwickelten Gesetzen anpaßt: so wird *pī́-hᵉmô* zu *pī́mô*, *ăbôṯḗ-hᵉmô* zu *ăbôṯḗmô*. In Formen wie *sûsắmô* wird der Akzent erst eine Analogiebildung nach den Formen sein, in denen er von Anfang an auf der Paenultima ruhen mußte, wie *pī́mô* u. a.

Über die Pluralformen des hebräischen Nomens mit Suffixen ist nichts Besonderes zu vermerken; was die Beeinflussung der Feminina durch die Maskulina betrifft, so ist darauf hinzuweisen, daß auch im Babylonisch-Assyrischen diese Beeinflussung vorliegt, worauf bereits Delitzsch, allerdings zögernd,[1] aufmerksam gemacht hat. Schon das Altbabylonische weist solche Formen auf; vgl. *ep-še-tu-u-a* (= *epšêt-û-a* aus *epšêt-û-ja*) neben *mâr-û-a*, u. a.[2]

Die assyrischen Nomina mit Suffixen bieten keine Schwierigkeiten; nur ist auch hier wie im Hebräischen, und zwar aus demselben Grunde wie dort, im Nominibus mit dem Suffix der 1. Person Plural und Hilfsvokal die Paenultima betont, was eine unregelmäßige Verlängerung des Vokales zur Folge hatte. Als Hilfsvokal findet sich *i* (besonders im Gen.) und *a* (im Nom. und Akk., nie im Gen.). Statt Verlängerung des Vokales kann auch Schärfung des folgenden Konsonanten eintreten, wodurch dieselbe Akzentwirkung hervorgerufen wurde. Da die bisherigen Grammatiken diese Erscheinung nicht genügend hervorheben, mögen hier einige Beispiele folgen:

[1] *Grammatik*, § 74, S. 202 f.

[2] Vgl. *ZA* xviii, S. 9, Anm. 1.

1. *î*: *be-li-i-ni* ‚unseres Herrn' (oft und in verschiedenen Schreibungen in Harpers, *Letters*[1]); *maṣṣarti-i-ni*, ib. VI 667. VII 705; *šub-ti-i-ni*, ib. VI 621, 15[2]; vgl. auch *pa-ni-i-ni* VI 667;

2. *i* mit Schärfung : *dul-li-in-ni*, ib. IV 374; ferner *bi-ri-in-ni* v R 1, 125.

3. *a*: *bêla-a-ni* (Nom.) Harper VI 667, VII 789; *maṣṣarta-a-ni* VI 667 (Akk.) *a-ša-ba-ni* v R 1, 122; dazu kommen die zahlreichen Eigennamen wie *Marduk-šarra-a-ni*.

Auch das Arabische bietet nichts Schwieriges. Nur sei darauf hingewiesen, daß beim Suffix der 1. Person Singular die Grundform *-ija* für alle Kasus vorliegen dürfte; denn akkusativisches *-î* wird sich kaum auf ursprüngliches *-aja* zurückführen lassen. Hier trat die Verschmelzung von Pronomen und Suffix zu einer Zeit ein, als noch wirkliche ‚Hilfsvokale' bestanden und die Kasusendungen noch nicht diese Hilfsvokale ersetzt hatten.

Das Äthiopische stimmt mit dem Arabischen darin überein, daß es den Kasusvokal als Hilfsvokal angenommen hat; so erklärt sich also *negûš-é-ka* (Nom. und Gen.) aus *negûš-u-ka* bzw. *negûš-i-ka* gegenüber dem Akkusativ *negûš-a-ka*.

Das *h* der Suffixe der 3. Person ist wie im Hebräischen elidiert. Vor *ja* ist altes *i* (*e*) wie im Arab. erhalten.

Das *a* im stat. constr. dagegen hat wohl nichts mit der Akkusativendung zu tun, weil es auch im Nominativ und Genetiv gebraucht wird und man nicht recht einsieht, weshalb es auf diese Formen übertragen wurde. Die ganz sekundäre äthiopische Betonung der ‚Bindevokale', die nur eine Folge der Paenultimabetonung ist, darf natürlich gar nicht mit einer vorausgesetzten Betonung der ‚Bindevokale' im Hebräischen verglichen werden, wie es Barth tut.[3]

Größere Schwierigkeiten bietet das Syrisch-Aramäische. Es ist zunächst ganz unmöglich, Formen wie syrisch *dînâk*, *dînâh* mit ihrem

---

[1] i S. 77, ii S. 172. 211, iii S. 240. 263. 266, iv S. 442, v S. 505. 566, vi S. 627. 692, vii S. 750. 772. 789 etc.; beachte auch *be-li-i-nu*, iv S. 354 (s. o.).

[2] Hier ist wohl *ku-tal* (nicht *kat*) *šub-ti-i-ni nu-šar-šid* zu lesen.

[3] a. a. O., S. 198, Anm. 29.

langen *â* und die entsprechenden hebräischen Formen gleichzusetzen, wie Barth es tut.[2] Im Syrischen wird das von Barth[1] auch für das Hebräische verlangte Gesetz gelten, daß der Bindevokal Träger des Tones wurde, dadurch den nachfolgenden Vokal zum Schwinden brachte ‚mit der Wirkung, daß der letztere, wenn er identisch mit dem Bindevokal, also *a*, war, bei seinem Abfall diesen verlängerte‘. Dieses erklärt sich im Syrischen z. T. wohl durch die Bevorzugung der Paenultimabetonung. Es ist sehr wahrscheinlich, daß das Syrische durchweg den Hilfsvokal *a* gehabt hat, denn auch Formen wie *dîn(ᵉ)k̲ôn* erklären sich aus dem aramäischen Lautgesetz, daß auch *a* in unbetonter Silbe schwindet. Die Form *dîn-âk̲* spricht ganz entschieden für die Annahme des Hilfsvokals *a* auch vor dem *k̲* der 2. Person.

Die Formen *dîn-ēk̲ⁱ* und *dîn-ēh* erklären sich gleichfalls mit Barth[2] dadurch, daß der ‚Bindevokal‘, wenn er vom Vokal des Suffixes verschieden war, Umlaut erlitt. Die Form der ersten Person *dîn-an*, für die man *dîn-ân* erwarten sollte, da sie ja aus älterem, im biblischen Aramäisch noch belegten *dîn-a-nâ* entstanden ist, erklärt sich daraus, daß auch im Aramäischen der Akzent schon in ältester Zeit in dieser Form auf der vorletzten Silbe ruhte, noch ehe die spätere Paenultimabetonung durchgeführt worden war. Nachdem der Akzent in *dîn-á-nâ* zurückgegangen war,[2] schwand das auslautende *â* und die nun entstandene Form *dînan* wurde von den späteren Lautgesetzen, die bei der Bildung der Formen *dînâk̲* und *dînâh* zur Anwendung kamen, nicht mehr betroffen. Rätselhaft bleibt bei der Annahme der Barthschen Erklärung das Nebeneinander von *dînâk̲* einerseits und *dînah* (mit kurzem *a*) andererseits im biblischen Aramäisch. Auch Barth hat keine Erklärung[3] dieser auffälligen Erscheinung versucht.

---

[1] a. a. O., S. 198.

[2] Also zu einer Zeit, als man noch *dîn-a-kấ* betonte.

[3] Vgl. a. a. O., S. 198, Anm. 30.

Zu Kalīla waDimna.

Von

Johannes Hertel.

Der gleichnamige Aufsatz NÖLDEKES *ZDMG* LIX, 794 ff. hat mich wie naturgemäß alles auf das Pañcatantra Bezügliche lebhaft interessiert. Wenn er am Ende den Wunsch ausspricht, daß die alte syrische Übersetzung neu herausgegeben werden möchte (natürlich mit deutscher Übersetzung), so kann ich dem nur beistimmen. Ich möchte aber davor warnen, daß dies geschieht, bevor das Tantrākhyāyika in Text und Übersetzung vorliegt, das auf alle Fälle ein kritisches Hilfsmittel ersten Ranges für die Herstellung auch des Textes Ibn Moqaffas und aller auf ihm beruhenden weiteren Versionen ist. Diese Warnung möchte ich in den folgenden Zeilen begründen, weil ihre Befolgung die Herausgeber der in Frage kommenden semitischen Texte jedenfalls vor viel nutzloser Mühe und sicheren Mißgriffen bewahren wird.

Um den Semitisten, denen mein Aufsatz dienen soll, verständlich zu sein, muß ich einige Worte zur Orientierung vorausschicken.

NÖLDEKE spricht auf S. 795 und 797 von dem (indischen) Grundwerke, wohl noch in BENFEYS Sinn. BENFEY nahm an, daß die alte syrische Übersetzung, die NÖLDEKE mit Σ, ich in meinen bisherigen Arbeiten mit *Syr.* bezeichne, auf einem einheitlichen buddhistischen Sanskrit-Werke beruhte, von dem der KOSEGARTENsche Text (*textus simplicior*) eine brahmanische Überarbeitung darstellte. BÜHLER dagegen sagte in seinem *Detailed Report* (1877) S. 47: ‚But if the fact is established that the works of the two Kaś-

mîrians [Somadeva und Kṣemendra] really give the contents of Guṇâḍhya's great story, the most important results for the history of the *Panchatantra* and other collections of apologues which form part of both[1] may be gained therefrom. Guṇâḍhya's *Vṛihatkathâ* goes back to the first or second century of our era. A comparison of its version of the *Panchatantra* with those now current in India and with the so-called Semitic translations will show that the work translated for Khosru Noshirvan was not the *Panchatantra*, but a contemporaneous or later collection of moral tales.'

Bühler ahnte nicht, daß die von ihm selbst in Srinagar erworbene Śāradā-Handschrift des Pañcatantra (Tantrākhyāyika), die in demselben *Report* S. x unter Nr. 145 verzeichnet ist und die ich so glücklich war, bekannt zu machen und eingehend zu besprechen,[2] alle Zweifel beheben würde. Der Stand der Pañcatantra-Frage ist jetzt in aller Kürze folgender:

Das Pañcatantra ist etwa um 200 v. Chr. von einem viṣṇuitischen Brahmanen ohne jeden buddhistischen Einfluß in Kaschmir geschrieben worden. Die vielen mir vorliegenden Texte gehören zwei Strömen der Überlieferung an: 1. Die Kaśmīr-Rezension, Tantrākhyāyika (*Śār.*), in zwei Subrezensionen (*Śār.* α und *Śār.* β) vorliegend, deren zweite sich durch einige eingeschobene Erzählungen von der ersten unterscheidet. *Śār.* enthält den einzigen authentischen Sanskrit-Text des Pañcatantra, der leider noch nicht ganz vollständig ist. 2. Alle anderen Pañcatantra-Fassungen gehen auf eine gleichfalls in Śāradā geschriebene, mit *Śār.* sehr nahe verwandte kaschmirische Fassung zurück. Das getreueste Abbild derselben, obwohl von Übersetzungsfehlern wimmelnd, ist die Pahlavī-Rezension. Für die Kritik sind wichtig Somadeva und das Südliche Pañcatantra. Der jinistische (nicht, wie man annahm, brahmanische) *textus*

---

[1] Daß der Pañcatantra-Abschnitt vermutlich nicht in der Bṛhatkathā stand, wird in der Einleitung meiner unter der Presse befindlichen Ausgabe des Südlichen Pañcatantra (*AKSGW*, ph.-h. Kl. xxiv, v) gezeigt werden.

[2] Uber das Tantrākhyāyika, die kaśmīrische Rezension des Pañcatantra. *Abh. d. kgl. süchs. G. d. W.* xxii, Nr. 5. Leipzig, bei B. G. Teubner 1904.

simplicior, den BENFEY nach der durchaus unkritischen KOSEGARTENschen Ausgabe übersetzt hat,[1] ist eine außerordentlich gewaltsame Bearbeitung durch einen Jaina, der Rahmen, Reihenfolge der Erzählungen und Strophenbestand willkürlich änderte und eine Menge neuer Erzählungen einschob. Bis eine kritische Ausgabe davon vorliegt, sind nur brauchbar der Text von KIELHORN-BÜHLER und die Übersetzung von FRITZE.

Das Werk des Pahlavī-Übersetzers enthielt allerdings nicht nur das Pañcatantra, das in seiner Fassung die Einleitung und den Anfang des ersten Buches verloren hatte, der, wie das ja nach BÜHLERS Bericht noch heute in Kaschmir üblich ist, frei ausgefüllt wurde, sondern außer diesem noch einige andere Erzählungen. Denn daß das Pañcatantra tatsächlich, wie VON MAŃKOWSKI behauptet hatte,[2] ursprünglich nicht mehr und nicht weniger als fünf Bücher enthielt, steht jetzt außer allem Zweifel. Der Übersetzer arbeitete nach einer Sammelhandschrift, wie sie unter den indischen Pañcatantra-Mss. nicht selten sind.

Also das ‚Grundwerk' war nicht das Werk eines Einzelnen, sondern es bestand aus dem Pañcatantra und aus anderen Stücken (Entlehnungen aus der brahmanischen Literatur, z. B. aus dem Mahābhārata, und aus dem Schrifttum der Buddhisten).

Abgesehen nun von dem Gehalt an Erzählungen, der ein wenig variiert, deckt sich die Pahlavī-Rezension bis in Einzelheiten des Wortlautes mit dem Tantrākhyāyika. Beide Abkömmlinge des Ur-Pañcatantra sind also für die gegenseitige Kritik von höchstem

---

[1] Selbstverständlich soll dies kein Vorwurf für BENFEY sein. KOSEGARTEN hat durch seine Kritiklosigkeit einen Teil der Pañcatantra-Irrungen verschuldet.

[2] Der Auszug aus dem Pañcatantra in Kshemendras Bṛihatkathâmañjarî. Leipzig 1892, S. XXIV f. Ich hatte *BKSGW*, phil. hist. Kl. 1902, S. 27 ff. diese Meinung bekämpft und S. 30, Anm. die Ansicht vertreten, daß die fünf Bücher wie alle übrigen Kapitel der semitischen Rezensionen, von denen einzelne auch bei Som., Pūrṇ. und im nepalesischen Tantrākhyāna auftreten, verschiedene Verfasser gehabt hätten. Nachdem ich aber ein sehr umfangreiches Material der verschiedensten Fassungen durchgearbeitet habe, namentlich auch beide Rezensionen des Tantrākhyāyika, hat sich mir v. MAŃKOWSKIS Meinung als die richtige erwiesen.

Werte. Mit Hilfe der Pahlavī-Rezensionen konnte ich die Authentizität des Tantrākhyāyika schlagend beweisen; mit Hilfe des Tantrākhyāyika wird es den Semitisten möglich werden, vom Kalīla wa-Dimna kritische Ausgaben zu liefern.

Nöldeke sagt S. 796 unter Löwe und Stier: ‚In der Geschichte vom Schlauen und Dummen verlangt bei Ch. 96 (wie bei Sp. und σ) der Richter die Stellung eines Bürgen. Das fehlt bei dS. und Schultens (deren Texte einander überhaupt sehr ähnlich sind) und den andern, aber, da es auch in Σ steht, ist es ursprünglich. In Benfey's Pañc. kommt es freilich nicht vor.‘ Aus meinen Bemerkungen zum Tantrākhyāyika, S. 114, Z. 26 ff. ist ausführlich zu ersehen, wie es mit der Stellung des Bürgen in den Sanskrit-Fassungen steht.

S. 798 sagt Nöldeke unter Schildkröte und Affe: ‚Im Pañc. ist das Seetier ohne alle moralische Anwandlungen in bezug auf den Affen‘ usw. Mir liegt jetzt der Anfang des vierten Buches in zwei Sanskrit-Handschriften nach *Śār. β* vor. Um meine Eingangs dieses Artikels erhobene Warnung zu begründen, um zu zeigen, wie sich die Pahlavī-Übersetzung zum authentischen Pañcatantra-Text verhielt und um endlich zu einer richtigen Beurteilung der alten syrischen Übersetzung etwas beizutragen,[1] gebe ich im folgenden nebeneinanderstehend den Anfang des vierten Buches nach Σ (Syr.), nach dem Tantrākhyāyika und nach Johann von Capua. Die beigefügten Bemerkungen werden sich dabei hoffentlich nützlich erweisen. Der gewaltige Unterschied zwischen dem Tantrākhyāyika und den Jaina-Rezensionen läßt sich durch Vergleichung mit den Übersetzungen von Fritze und Schmidt (*textus ornatior*) leicht feststellen.

Mißverständnisse der Übersetzungen sind gesperrt, Übereinstimmungen einer Rezension mit *Śār. kursiv* gesetzt; größere Zusätze in den Übersetzungen sind *kursiv gesperrt*. Wo Hervorhebung durch den Druck untunlich war, tritt die Anmerkung ein.

---

[1] Reichliches Material habe ich bereits in meiner schon zitierten Abhandlung über das Tantrākhyāyika in der Einleitung und in den Anmerkungen zusammengestellt.

Σ (Syr.) III.	Śār. IV.	Joh. von Capua VI.
Debascherim sagte: ‚Ich habe nun gehört, wie man sich Freunde auf die Dauer erwirbt, und welchen Nutzen die Freundschaft gewährt. Nun aber erzähle mir auch, wenn es dir beliebt, wie demjenigen ein bereits erlangtes Gut wieder verloren geht, der es sich nicht zu bewahren versteht.‘ *Bidug sprach: ‚Es ist viel leichter, sich ein Gut zu erwerben, als es zu bewahren.*	Von hier an wird begonnen der vierte Klugheitsfall, Verlust des Erlangten genannt, dessen erste Strophe also lautet:	*Inquit rex Dysles Sendebar suo philosopho: Intellexi verba tua que dixisti, quoniam opporteat hominem preservare se, quando accidit ei aliquid a suo inimico. Nunc autem indica mihi quid facilius est, aut bonum acquirere, aut bonum acquisitum conservare. [Dixit philosophus: Domine rex, scito, quod est facilius querere et invenire bonum quam bonum acqui situm conservare.]*
1. Und wer etwas erlangt hat und es nicht sorgfältig zu hüten versteht, der wird es bald wieder verlieren, gleich jener Schildkröte, *welche nach dem Herzen eines*	1. Wer aber infolge seiner Torheit auf gleisnerische Worte hin eine (schon) erlangte Sache aufgibt, der wird so betrogen, wie das dumme Wassertier von dem Affen.	1. Sunt enim qui bonum querunt et illud inveniunt, sed nesciunt illud conservare, donec illud amittunt et redduntur confusi. Sic remansit testudo confusa a symeo.

Affen verlangte, aber nachdem sie in dessen Besitz gekommen war, es wieder einbüßte, weil sie es nicht zu bewahren verstand.

Debascherim fragte: ‚Was war das für eine Geschichte?‘ Bidug erzählte:[1]

Es war einmal ein Affe an der Meeresküste, *namens Puligig*, der war König der Affen. Als er aber in das Greisenalter getreten

An einem Meeresufer wohnte einst ein Affenkönig, namens *Valīvadanaka.*[2] Infolge seines Alters und seiner Schwäche wurde er

Dixit rex: Quomodo fuit? Inquit philosophus:

Dicitur quod cum rex symeorum senuisset et suum vigorem ac eius virtutes amisisset

---

[1] Die Eingänge der einzelnen Bücher, wie sie die Pahlavī-Rezensionen bieten, werden von keiner indischen Pañcatantra-Fassung bestätigt, soweit ich sie kenne. Sie hängen offenbar mit dem oben erwähnten Verlust des Einganges zusammen; der *textus simplicior* und der Pūrṇabhadras bestätigen die Ursprünglichkeit der Fassung von *Śār.* Daß die Änderung, die die Pahlavī-Rezensionen zeigen, bereits ihrer indischen Vorlage zuzuschreiben sind, beweisen die Sanskritworte Debascherim = *Devaśarman* (Name) und Bidug = *vidvāṃs*, ‚gelehrt‘, was im Harivaṃśa gleichfalls als Eigenname (eines Brahmanen) vorkommt. In der Vorlage des Pahlavī-Übersetzers stand offenbar *viduṣā uktam* (mit Saṃdhi *viduṣoktam*) ‚von V. wurde gesagt‘.

[2] ‚Faltengesicht.‘ Der Name lautet bei Somadeva synonym *Valīmukha*; die Hss. des südlichen Pañcatantra haben *Balīvardana* und andere Korruptelen aus *Śār.* β, wo die richtige Form unzweifelhaft erhalten ist. Der erste Teil des Sanskrit-Namens ist in Σ (Syr.) noch deutlich zu erkennen.

Σ (Syr.) III.

war, konspirierte *ein jüngerer Affe* aus dem königlichen Geschlechte mit den Gefolgsleuten, und jener alte, welcher die Regierung nicht länger zu führen imstande war, wurde von ihnen abgesetzt und vertrieben. Da begab sich der Alte in einen Feigenwald am Rande des Meeres. Eines Tages stieg er auf einen Baum, um Feigen zu essen; da fiel eine derselben ins Wasser. Eine Schildkröte, welche infolge des Geräusches herbeigekommen war, schnappte diese Feige auf und verzehrte sie. Als nun der Affe merkte, daß die Feige bei ihrem Hineinfallen in das Meer einen klatschenden Schall hervorbrachte, so fing er an, eine Feige nach

Śār. IV.

von einem anderen, *jugendfrischen Affen*, dessen Herz gewaltig von der Flamme der Eifersucht entbrannt war, und der ihn, weil er Beleidigungen nicht ruhig hinnahm, befehdete, aus dieser seiner Herde vertrieben und lebte nun dahin. An einem Ufer stand ein Udumbara, namens Madhugarbha.[1] Mit der von diesem kommenden Speise erhielt er sein Leben. Einst nun, als er aß, fiel ihm eine Udumbara-Frucht aus der Hand; und als sie ins Wasser fiel, erzeugte sie einen herzerquikkenden zarten Ton. Als der Affe diesen vernommen, warf er wieder und wieder andere Udumbara-Früchte hinab. Unter ihm aber fing sie ein Śiśumāra,[2] namens

Joh. von Capua VI.

prodidit eum unus famulorum suorum et ipsum expulit de suo regno. Regnavit ipse loco eius, et fugiens symeus abiit ad littus maris, in quo multe erant arbores ficuum. Et ascendens symeus ad ficum, comedebat de ficubus, et cum cecidisset una ficus de manu sua in aquam, vidit illam testudo; et accipiens testudo ficum comedit illam. Et cum placeret symeo sonus casus ficus in aquam, proiiciebat unam post aliam. Testudo autem accipiens comedebat illas, nec sciebat quod

der andern abzupflücken und in das Wasser zu werfen. Die Schildkröte aber streckte von Zeit zu Zeit ihren Kopf in die Höhe, betrachtete den Affen und dachte bei sich: Siehe, der Affe pflückt Feigen ab, um sie mir zuzuwerfen, und ich esse. So schlossen sie Freundschaft, *sodaß weder der Affe mehr an sein Gefolge*, noch die Schildkröte an ihre Familie dachte, und sie blieben da eine lange Zeit beisammen.

Kṛśaka[3] auf und verzehrte sie nach Herzenslust. Valīvadanaka faßte Neigung und Freundschaft zu diesem *und vergaß in seiner Gesellschaft sogar die Verbannung aus seiner Herde*. Auch das Herz des Śiśumāra ward von starker Neigung ergriffen, so daß er das Nachhausegehen immer weiter hinausschob.

symeus ipsas proiiceret. Et educens testudo caput de aqua, respexit symeum et symeus ipsam. Et stupefacti ad invicem voluerunt simul associari. Et firmato federe inter se habitabant simul. Stans itaque diu testudo cum eo oblita est redire ad suam domum, nec apposuit curam de sua ut ad ipsam redire affectaret.

Als aber das Weibchen der Schildkröte merkte, daß die Schildkröte so lange ausblieb, wurde es sehr betrübt und sagte zu seinen Freundinnen: ‚*Sehet wie lange*

Seine Frau aber, in der Mitte ihrer Freundinnen, der das Herz versengt war durch die Trennung von ihm, (sagte:) ‚*Wo bleibt denn mein Geliebter? Was treibt er*

Et videns uxor sua quod non rediret ad eam, facta est tristis et multum doluit. Annunciavit hoc cuidam socie sue,

---

[1] ‚Honigbergend‘. Diesen Namen führt er auch im SP.

[2] Śiśumāra, ‚Kindertöter‘, von Benfey jedenfalls richtig mit ‚Krokodil‘ übersetzt, von anderen mit ‚Delphin‘.

[3] ‚Dürr‘. Vom SP. lesen drei zu zwei verschiedenen Rezensionen gehörige Hss. *kṛkaca*; die anderen entfernen sich weiter von *Śār*. *β*.

Σ (Syr.) III.

Zeit es schon her ist, seit mein Gatte an das Land *gegangen ist und nichts von sich hören läßt!* Ich befürchte, daß ihm ein Unglück zugestoßen ist.‘

Es antwortete ihr eine von ihren Freundinnen: ‚Liebe, sei nicht betrübt; denn ich habe gehört, daß dein Gatte wohlbehalten am Meere sitzt mit einem Affen [!], dort ißt und sich wohl befindet. Warum machst du dir also seinetwegen Sorgen, da er dich verlassen hat und nicht mehr an dich denkt?‘

Śār. IV.

draußen in seiner allzugroßen Beschäftigung? Sehr lang ist heute die Zeit (seines Ausbleibens). Er verabsäumt die drei Lebenspflichten und besinnt sich nicht auf sich.‘ Da sagte eine von ihren Freundinnen: ‚Wie sollte dir Häuslichkeit und Reichtum beschert sein durch einen Gatten, dessen Treiben du nicht kennst? Habe ich ihn doch mit eigenen Augen gesehen, wie er sich an einer Stelle des Meeresufers in heftigster Liebe heimlich mit einer Äffin vergnügte! Da du das nun weißt, so tue schleunigst, was du zu tun hast.‘ Und als die Frau des Śiśumāra dies gehört hatte, zog ein starkes Weh ein in ihr Herz.

Joh. von Capua VI.

et ait ad eam socia sua: Nequaquam dubites de tuo viro; audivi enim, quoniam est in tali littore maris in societate cuiusdam symei [!], et comedunt et bibunt et gaudent simul, et propter hoc ad te non rediit. Nunc vero ne cures de ipso ex quo tui oblitus est, et vilis in tuis oculis reputetur quemadmodum et tu in oculis suis. *Verumtamen si poteris invenire argumenta contra illum qui ipsum a te separavit, donec illum per-*

Darauf *legte sie sich auf die Seite und blieb den ganzen Tag in Trauer und Weinen, indem sie sich sehr abhärmte.*

Nach einiger Zeit sprach ihr Gatte bei sich: ‚Nun ist es doch schon recht lange, seit ich von Hause fortgegangen bin.‘ Da erhob er sich, verließ den Platz und kehrte nach Hause zurück. Als

Sie ließ alle häuslichen Geschäfte, legte ein schmutziges Kleid an, salbte ihren Leib mit Öl, *begab sich auf ihr Lager und harrte, die Glieder von Unruhe erfüllt,* im Kreise ihrer Freundinnen.

Als aber der Śiśumāra, der in seiner Freundschaft zu Valīvadanaka die Zeit überschritten hatte, nach Hause kam, sah er seine Frau in diesem Zustand und sprach bekümmerten Herzens:

das, sapienter ut vir tuus non percipiat, facias. Et ait ei: Quomodo faciam hec. Cui illa dixit: Volo, ne comedas nec bibas nisi parum, et exponas te soli et ventis, postea adveniente tuo viro, indicabo tibi consilium. Illa vero (non) curavit facere quod eius socia sibi consuluerat, comedebat et bibebat parum et stabat ad solem et ad ventos, donec exsiccata est cutis eius ut lignum aridum et extenuata est facies eius.

Post hoc vero recordatus vir eius familie, rediit ad domum suam, et invenit eius uxorem iam consumptam et ex carne sua extenuatam. Et cum quereret ab ea de sua infirmitate, illa non

Σ (Syr.) III.

er angekommen war, sah er seine Gattin traurig dasitzen und sprach zu ihr: ,*Was ist dir, meine Seele? Du bist ja so traurig und verstört.*' Sie aber erwiderte ihm kein Wort. *Darauf fragte er zum zweiten Mal, und sie antwortete wieder nichts.* Da sprach eine von ihren Freundinnen: ,Wo gibt es ein größeres Unglück als das, welches der Herrin deines Hauses zugestoßen ist? Denn siehe, sie ist krank, und ihre Krankheit ist schwer, und man hat ihr eine Arznei verordnet, die nicht aufgefunden werden kann, *mithin bleibt ihr nichts anderes übrig, als zu sterben.*' *Als er dies hörte,* sprach er: ,Sag an,

Śār. IV.

,Woher kommt ihr Unwohlsein?' So fragte er die Dienerschaft. Aber ihre Freundinnen blieben stumm, und keine antwortete ihm. Rücksichtsvoll *fragte er wieder und wieder*; da sprach eine, die gleichsam das zweite Herz der Frau des Śiśumāra war. Diese sagte, indem sie (durch Gebärden) äußerste Erregung zu erkennen gab: ,Edler Herr, diese ihre Krankheit ist unheilbar.[1] *Wir müssen sie ganz verloren geben. Für sie gibt es keine Rettung.*' *Als der Śiśumāra das gehört hatte,* wurde er ganz niedergeschlagen, und weil ihm sein Weib lieb war, sagte er: ,Und wenn sie auch nur durch mein Leben gesunden könnte, so mögen meine

Joh. von Capua IV.

respondebat ei verbum, ***sed ostendebat se iracundam contra ipsum.***

Et respondens eius socia, ait ei: Scito, quod ista egritudo, que accidit ei, pessima est; suscipit tamen curationem, sed non est tibi possibilis. Et ait maritus:

Rogo, indica mihi medicinam, forsitan eam potero invenire; ***ipsa enim vero novit,*** quoniam ***si***

was ist ihr für ein Heilmittel verschrieben worden? Wenn auch mein eigenes Leben mir abgefordert würde, ich würde es gern für sie aufopfern.' Jene antwortete: ‚*Diese Krankheit ist uns Frauen genauer bekannt;* es gibt aber kein anderes Mittel dagegen als ein Affenherz.'

Da überlegte er bei sich: ‚Wie kann ich mir wohl das Herz eines Affen anders verschaffen, *als indem ich List anwende* und jenen Affen, namens Puligig, anlocke?' Darauf überlegte er weiter also:

2. ‚Wenn jener durch meine Hände stirbt, so verschulde

Lebensgeister (mein Leben) für sie verwendet werden.' Jene sagte: ‚Mein Freund, es gibt nur ein Mittel gegen ihre Krankheit. Wenn man ein Affenherz beschaffen könnte, dann wäre sie am Leben zu erhalten. Sonst ist sie hinüber. *Das ist ein Geheimwissen der Frauen.*

Da dachte er: ‚Wie sollte ich anderswo ein Affenherz erlangen, als bei Valīvadanaka? Das aber ist höchst verwerflich und durch die Religion verboten. Oder:

2. Soll das Weib mir an erster Stelle stehen oder der Freund,

quereret animam meam non ei vetarem. Et ait socia: Scito quo egritudo hec curari non potest nisi cum corde symei ut illud comedat, et si illud nunc haberet mox esset sana.

Et audiens maritus hoc verbum, cogitavit dicens: Hoc est mihi impossibile! ut potero habere cor symei, *ut seducerem socium meum fidelem et proderem ipsum, quod absit mihi hoc subire peccatum.*

2. Nec possum hoc evitare ne forte moriatur uxor mea.

---

[1] **अशक्यो ऽयं व्याधिरस्याः. अशक्य** heißt von einer Krankheit ‚unheilbar': wörtlich ‚nicht zu bewältigen', ‚nicht zu bewerkstelligen', daher oft ‚unmöglich'. In dieser letzten Bedeutung nahm es offenbar der Pahlavī-Übersetzer. Seine Übersetzung ist in Σ (Syr.) und bei Joh. v. Capua verschieden gedeutet.

Σ (Syr.) III.

ich mich gegen seine Freundschaft. Wenn aber meine Gattin aus Mangel an Arznei stirbt, so verschulde ich mich gegen meine Liebe zu ihr.‘

Darauf sprach er: ‚Es ist gerecht und untadelhaft, daß man [bei einem solchen Konflikt] das Geringere nicht verschone.‘

3. Denn ein Freund ist nur bei Ausführung von Unternehmungen behülflich; aber eine gute Gattin ist nicht nur hierzu nütze, sondern verhilft auch zur Freude und Gerechtigkeit.

Dann kamen ihm wieder Zweifel:

Śār. IV.

den die trefflichsten Tugenden schmücken? Gilts, zwischen Weib und Freund zu wählen, so verdient das Weib den Vorzug.[1]

Inwiefern?

3. Durch sie nur werden die drei Lebensziele ganz erfüllt; erst dadurch gewinnt man den Freund, und durch diesen Ruhm. Wer sollte sie nicht hochhalten, *in der alle Welten vereinigt sind?*[2]

Und daß es sich in meiner Lage wirklich so verhält, das schließe ich aus Folgendem. Woraus?

Joh. von Capua VI.

3. Nam bona mulier auro et argento non valet comparari, nec etiam margaritis; *ipsa enim est subsidium suo viro in hoc seculo et etiam in futuro.* Decet ergo me ipsam de morte liberare.

Et exurgens, ivit ad sy- meum, cogitans corde suo dicens:

4. ‚Wehe mir;[3] wenn ich meinen Bruder betrügen würde, der mit mir gegessen und getrunken hat, um meines Weibes willen, so weiß ich nicht, was mir widerfahren wird.‘

Darauf verließ er das Meer und begab sich zu dem Affen.

4. Ein einziger *Freund, mir lieb*, der mir viel Gutes getan hat und *reich ist an Vorzügen*, ist zu töten um des Weibes willen. Unglück ist mir widerfahren.

Nachdem er so verschiedentlich überlegt hatte und sein Herz

4. Quomodo faciam hoc malum, ut interficiam *meum socium fidelem et delectabilem* propter meam uxorem?

Et ibat ambulans et cogitans in corde suo, donec pervenit ad

---

[1] In Σ (Syr.) ist diese Strophe noch ganz deutlich erkennbar, aber, wie gewöhnlich, paraphrasiert. Bei Joh. v. Capua entspricht der Schluß von 3 dem Ende von 2.

[2] In Strophe 3, die gleichfalls in beiden semitischen Rezensionen stark verblaßt ist, sind in Σ (Syr.) die ‚Lebensziele‘ noch erkennbar, Freude (काम) und ‚Gerechtigkeit‘ (धर्म, ‚Recht‘, göttliches [‚Religion‘] und menschliches). Das fehlende अर्थ ‚Erwerb‘, ‚Beruf‘ steckt im Anfang der Strophe in ‚Ausführung von Unternehmungen‘ in Σ (Syr.), in *auro et argento* bei Joh. v. Capua. In der *Śār.*-Strophe steht त्रिवर्ग. Schon Benfey hat bemerkt, daß die Übersetzungen der Strophen oft den Eindruck machen, als seien sie nach Erläuterung eines indischen Paṇḍits gefertigt. Dies ist hier sicher der Fall. Trotz des Kommentars hat sie bereits der Pahlavī-Übersetzer, der, wie ich schon oft bemerkt habe, nur schlecht Sanskrit konnte, mißverstanden. — In Σ (Syr.) fehlt etwas den ‚drei Welten‘ Entsprechendes; bei Joh. v. Capua ist der Sinn zwar nicht ganz richtig bewahrt, aber seine Fassung spiegelt das Sanskrit-Original noch deutlich wider.

[3] कष्टमापतितं मम ‚ein Unglück ist mir widerfahren‘. Da कष्टम् oft als Ausruf ‚Wehe mir‘ gebraucht wird, so hat der Übersetzer es hier so gefaßt und dann das fehlende Subjekt (eben कष्टम्) durch ‚so weiß ich nicht‘ ersetzt, wobei es ihm nichts verschlägt, daß आपतितम्, das Perfektum, in seiner Übersetzung zum Futurum wird. Johann von Capua nähert sich dem Ursprünglichen wieder. ‚Der mir viel Gutes getan hat‘ fehlt bei Joh. v. Capua, ist aber in Syr. glossiert durch: ‚der mit mir gegessen und getrunken hat‘.

Σ (Syr.) iii.

Als dieser ihn erblickte, sprach er zu ihm: ‚*Freund, wie viel Tage sind verflossen, seit ich dich zuletzt gesehen habe? Ich möchte dich nach der Ursache fragen.*' Er antwortete ihm: ‚Ich bin deshalb in diesen Tagen nicht zu dir gekommen, weil ich bei mir dachte, daß ich nun schon so viele Freundlichkeit von dir empfangen habe und gar nicht imstande bin, es dir zu vergelten.

5. Denn wenn du auch zufolge deiner hochherzigen Gesinnung keine Belohnung erwartest, so **muß ich mich doch vor mir selbst schämen.**

Śār. iv.

ihn vom Gehen zurückhielt, begab er sich doch, langsam, langsam zu Valīvadanaka. Und dieser sprach zu ihm: ‚Lieber, warum bist du heute so zerstreut?' Jener sagte: ‚Lieber Freund! Es fällt mir schwer, es zu sagen. Ich kann mit dir nicht allzutraulich verkehren. Denn in so langer Zeit hast du mir nur Wohltaten erwiesen, und mir war es nicht möglich, dir einen Gegendienst zu leisten. Und:

5. Die Welt geht einer Neigung nur soweit nach, als diese einen bestimmten (materiellen) Zweck verfolgt. Du aber, o Tiger unter den Affen, verfolgst nicht selbstsüchtig einen solchen Zweck.

Joh. von Capua vi.

symeum. Et videns ipsum symeus, gavisus est, et ***exiens obviam sibi salutavit eam*** et dixit: *Unde venis? et quare tantum tardasti venire ad me? et quid fuit illud quod te retinuit ad me venire?* Cui respondit testudo: Non retinuit me aliquid nisi quia verecundia opprimebat me, quia non regraciatus sum tibi de tanto bono quod mihi tribuisti.

5. Licet sis nobilis et prodigus, **debes tamen** fructum tuorum operum recolligere ***et metere semen tue bonitatis***; **quod quidem difficile est mihi et molestum,**

Man sagt ja:

6. ‚Ein Edeldenkender ist gewohnt, Wohltaten auch denen zu erweisen, von welchen er durchaus nichts zurückerhalten kann, indem er keine Belohnung erwartet. Aber das Gute, was ihm selbst von andern erwiesen ist, vergißt er niemals, *sondern vergilt es durch täglich neuen Dank* und reicht besonders den ins Unglück Gestürzten hilfreiche Hand.‘

Der Affe erwiderte: ‚Wegen dieses Umstandes fühle dich ja nicht beschämt, denn ich *bin dadurch schon hinläng-*

Aber wahrlich, auf dich paßt der Spruch:

6. ‚Gutes zu tun dem, der ihnen nichts Gutes getan; dem, der ihnen Liebes erwiesen, seine Taten zu gedenken, und Gefallene aufzurichten, das schickt sich für Leute aus guter Familie.‘

Jener sagte: ‚Ist denn nicht das eine Wandlung (des Schicksals) ohne Gleichen,[1] daß ich selbst nach dem Verluste meiner Heimat

quia nunquam te honoravi, nec tibi aliquid boni feci.

Et ait ei symeus: Nequaquam debes verecundiari a me, *neque mihi talia dicas, quia vera non sunt.* Non enim

[1] नन्वयमेवासमो विकारो usw. विकार heißt ‚Veränderung‘ usw. und wird prägnant oft als ‚Gemütsveränderung‘, ‚Aufregung‘ usw. gebraucht. Daher die Auffassung als ‚Beschämung‘ in Σ (Syr.) und bei Joh. v. Capua.

Σ (Syr.) III.	Śār. IV.	Joh. von Capua VI.
lich belohnt, daß du so denkst. Auch hast du mir Trost bereitet, nachdem ich von meinen Gefolgsleuten vertrieben worden war.' Die Schildkröte sprach:	und meiner Verwandten infolge eines vollkommenen Freundschaftsbündnisses bei dir friedlich und ruhig leben kann? Trefflich sagt man dies: 7. Wer hat diesen Schutz gegen Kummer, Unlust und Angst, dies Gefäß der Liebe und des Vertrauens, dieses Juwel geschaffen, die beiden Silben *mitra* (,Freund')?	ego quero a te nisi tuam societatem et mei cordis solacium erga te, et sufficit mihi quod in te obliviscar tristicie mee et tribulationis, que mihi supervenerunt a die, qua reliqui regnum meum, a domo mearum deliciarum expulsus et filiis et consanguineis meis.
,Die Freundschaft bewährt sich durch diese drei Dinge: erstens, daß man in das Haus seiner Freunde geht; zweitens, daß man ihre Frauen und Kinder sieht; drittens, daß man in ihrem Hause	Und wenn ihr gesagt habt: ,Ich habe euch das Besuchen meines Hauses, den Anblick meiner Gattin, die Speisung aus meiner Schüssel nicht zuteil werden lassen', was will das besagen?	*Et ait ei testudo: Decet per omnia, quod amicus amico et socius socio de bonis concessis recompensam faciat,* ut cognoscantur ad invicem, et ostendat ei dominiam et bona

ißt und trinkt.[1] Du aber bist bisher weder in mein Haus gekommen, noch hast du bei mir gegessen und getrunken, noch hast du meine Frau und Kinder gesehen.' Der Affe sprach:

8. ,Das einzige Erfordernis eines Freundes ist liebevolle Gesinnung. Denn die Speise verzehrt auch das Vieh; auch der Dieb besucht das Haus derer, welche ihm bekannt sind; auch der Gaukler bekommt die Frauen und

Das ist doch nur eine Freundschaft unter gewöhnlichen Leuten. Und:

8. Für den Bösen ist ein Betrachten der Frauen, als wären sie Schauspieler, nur schädlich, wie das Verzehren der Kühe. Die Guten tun ohne Überwindung das, was demjenigen heilsam ist, mit dem ihre Verbindung natürlich erfolgt ist.'[2]

et filios et consanguineos suos, et comedat de pane suo; tu nunquam intrasti domum *meam nec aliquid boni a me percepisti quod quidem mihi verecundum est. Et ait symeus:*

8. Non debet quis querere de amico suo nisi quod manifestet totum cor suum et sibi totam revelet dilectionen et eum diligat ut seipsum; omnia autem preter hec vana *sunt.* Equi enim boves et asini coniuncti sunt ad

[1] Diese Strophe, zu der etwas Entsprechendes in *Śār.* und bei *Joh.* fehlt, ist reflektiert bei Somadeva, Kathās. 63, 112: ,Wo nicht miteinander gespeist wird, indem man sich ungehindert im Hause besucht, und wo man nicht die Gattinnen betrachtet, da liegt Gaunerei vor und nicht Freundschaft.' Freilich hat keine andere Sanskrit-Rezension etwas Entsprechendes, so daß bei Somadeva ein Reflex unserer Prosastelle vorliegen kann.

[2] Diese Strophe ist in Σ (Syr.) wieder gänzlich mißverstanden. Der Sinn ist natürlich: ,Man soll seine Frau nicht, als wäre sie eine Schauspielerin, von allen begaffen lassen. Den Lüsternen verleitet eine solche Betrachtung zum Ehebruch, der eine so

Σ (Syr.) III.

Kinder vieler Leute bei seinen Produktionen zu sehen.

Die Schildkröte sprach: ‚Von Freunden erlangt man Liebe als die beste Ware.‘

Śār. IV.

Jener sagte:

9. ‚Was ist hier Seltsames daran, wenn ein guter Mensch die Wissensreichen und Guten ehrt? Wenn das ein Mann aus schlechter Familie tut, dann ist es wunderbar, wie es Kälte wäre an der Sonnenscheibe.

Und doch:

10. Einen Freund oder einen Verwandten soll man nicht mit allzugroßer Liebe überhäufen. Ihr eigenes Kalb stößt

Joh. von Capua VI.

invicem quando comedunt eorum escas; fur vero adheret sociis in nocte non ex sui dilectione quam habet erga illos, sed ut furetur illos.

Et ait testudo: Vere et iuste dicis, quia non debet quis de amico suo querere nisi amiciciam suam et conservare sibi fidem et non ad meritum quod ab eo recipiat.

Dicitur autem, quod:

10. Quicumque querit aliquid ab amico suo, non multum frequentet ipsum aggravare in suis petitionibus;

die Kuh mit den Spitzen ihrer Hörner, wenn es allzuviel trinkt.

Also, mein Lieber, ich habe für euch auch einen Gegendienst. Das Inselchen dort drinnen, mitten im Meer — auf dem habe ich

quia vitulus, quando multum nititur sequi suam matrem, percutit eum mater ut corruat in terram.

Ego *autem debeo te querere et remunerare tibi secundum opera tua pro posse meo. Et non locutus sum tibi hec omnia que*

---

schwere Sünde ist, wie das Verzehren von Kuhfleisch.‘ Bei Joh. v. Capua ist die Strophe noch mehr entstellt. Die bei Joh. auf den Spruch folgenden Worte sind nicht bestimmt mit dem Texte von *Śār.* zu identifizieren. Was nun folgt, ist höchst interessant. In allen anderen Sanskrit-Fassungen des Pañcatantra fehlt wie in Syr. etwas Entsprechendes. Die *Śār.*-Hss. lesen **नार्यों** ‚Frauen‘, was ich zu **वानर्यों** ‚Äffinnen‘ gebessert habe. Vielleicht ist dieser alte Textfehler am Verschwinden der Stelle aus dem Pañcatantra-Text der übrigen Rezensionen schuld. Daß sie früher darin gestanden hat, beweist eine andere Stelle des Südlichen Pañcatantra, in dem sie selbst gleichfalls fehlt. Nachdem aber hier der Śiśumāra dem Affen im Meere seine Absichten enthüllt hat, denkt dieser: ‚Wehe, ich bin verloren! Ich genieße die Frucht meiner noch im Alter ungezügelten Sinnlichkeit. Denn: Selbst in den (Büßer)-Wäldern (noch) herrschen die Sünden über verliebte (Naturen), und selbst in den Häusern findet man die in der Zügelung der fünf Sinne bestehende Kasteiung. Für den Leidenschaftslosen, der auf nicht verbotene Tat ausgeht, ist das Haus der Büßerwald.‘ Diese Stelle ist für das Südl. Pañc. sinnlos; sie findet ihre Erklärung in obiger Stelle des Tantrākhyāyika. Joh. v. Capua leidet wieder an schweren Mißverständnissen; aber es ist klar, daß die Bäume, von denen keine Sanskrit-Rezension etwas hat, auf den berühmten mythischen Wunschbaum in *Śār.* zurückgehen, der natürlich schon dem Pahlavī-Übersetzer wie alles Mythologische unverständlich war, und daß die guten Früchte der Amṛta-Süßigkeit der Äffinnen entsprechen. Pūrṇabhadra folgt dem *textus simplicior*, der zu Anfang des vierten Buches stark abweicht. Bei den starken Kürzungen Somadevas und des Südl. Pañcatantra ist die Streichung der Stelle, in der der wohl auch dem Inder anstößige, wenn auch nicht unerhörte Gedanke der Buhlschaft des Affen mit drei Frauen enthalten war, nicht zu verwundern. Dem Syrer mag dieser Gedanke eben auch unerträglich gewesen sein.

Σ (Syr.) III.

Darauf sprang der Affe auf ihren Rücken und begab sich mit ihr ins Wasser. Da fürchtete sich die Schildkröte, weil sie ihren Freund ins Verderben brachte, und ward in ihren Gedanken zweifelhaft und unschlüssig.

Śār. IV.

früher drei in erster Jugend prangende, schöne Äffinnen gesehen, süß wie Amṛta, dem Wunschbaume vergleichbar. Ich will dich auf meinen Rücken nehmen und dorthin führen.‘ Bei diesen Worten ward jener sehr erfreut und sagte: ‚Gut, mein Lieber; das ist mir recht. Führe mich schnell dorthin!‘

Als nun jener Śiśumāra den Affen, der das Merkmal des Verderbens an sich trug [dem Untergang geweiht war] und ganz vertrauensselig war, auf seinen Rücken genommen hatte und ihn dahin trug, dachte er: ‚Wehe!

Joh. von Capua VI.

dixi, nisi quia novi nobilitatem tuam et morum tuorum complementum. Et propter hoc volo, ut venias ad domum meam, quoniam est in loco multarum arborum et bonorum fructuum et prope est. *Nunc autem, frater mi, volo ut ascendas super dorsum meum, et portabo te ad illum locum.*

Et audiens symeus memorationem arborum et fructuum, superavit eum suus appetitus et ait illi: Volo venire tecum. Et ascendens super dorsum ipsius, portabat ipsum testudo per aquam. Et cum essent in medio aque, *recordatus est sui peccati quod proponebat agere contra symeum, et stabat co-*

gitans et dicens in corde suo:

11. Dieser Weiberdienst ist doch übermäßig drückend und hart. Um seinetwegen verwünsche ich die grausame Tat und tue sie doch.‘

11. Hoc quod facere intendo maximum est peccatum, *et ero sibi proditor cum in manu mea exposuerit animam suam et habuerit me fidelem super ipsam; et ipse est meus frater et socius.* Et maxime propter mulierem! *quoniam non est fides in mulieribus propter earum fragilem dilectionem et federis inconstantiam.*

Darauf sagte unterwegs der Śiśumāra zu Valīvadanaka: . . .
. . . .

Et dicitur:

12. Quod aurum igne examinatur, homines vero in suis negociationibus, bestie vero in gravibus ponderibus, mulieres vero in nullo potest

Σ (Syr.) III.	Śār. IV.	Joh. von Capua VI.
		homo probare nec unquam eas cognoscere.[1]
Der Affe fragte sie:		Et cogitans in his omnibus, stabat et [non] natabat. Cumque videret symeus quod sic staret et non procederet, estimavit illum forsitan aliquid malum cogitasse adversus se, dicens usw.

[1] Diese Strophe fehlt in *Śār.* und den Sanskrit-Rezensionen des Pañcatantra, außer dem Südl. Pañcatantra. Hier lautet sie: उपलनिकषं सुवर्णं पुरुषो व्यवहारनिकष उद्दिष्टः। धूर्निकषो गोवृषभः स्त्रीणां क्वापि च न विद्यते निकषः॥ ‚Das Gold läßt sich am Steine prüfen, der Mann, wie man sagt, an den Geschäften, der Stier am Joch: aber für die Weiber gibt es nirgends einen Prüfstein.‘

Leider ist an dieser Stelle in *Śār.* eine Lücke zu beklagen. Die wichtige Schalterzählung von dem Esel ohne Herz und Ohren habe ich nach *Śār.* in der *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 1906, S. 149 ff. auch mit Rücksicht auf Babrius behandelt.

Wenn ich nun hinzufüge, daß das Verhältnis der Pahlavī-Rezensionen zu *Śār.* durchgehends dasselbe ist, wie in dem eben abgedruckten Stück, so, hoffe ich, werden auch die Semitisten anerkennen, daß eine Neuausgabe einer der semitischen Rezensionen vor Herausgabe des Tantrākhyāyika kaum gewagt werden darf. Einen vorläufigen Ersatz für die Übersetzung dieses Werkes bieten die Bemerkungen zum Texte des Pūṇa-Manuskriptes in meiner bereits zitierten Abhandlung über das Tantrākhyāyika.

Döbeln, Februar 1906.

Anzeigen.

Siddhahemaśabdānuśāsanaṁ svopajñalaghuvṛttivibhūṣitaṁ haimadhātupāṭhādiparipūritam. Published by the Nyāyaviśārada śrī Yaśovijaya Benares Jain Pāṭhśālā under the patronage of B. Chunnīlāl, the gifted son of B. Pannālāl, resident of Bombay. Benares, 1905. Lex. 584 SS.

Dieses dritte Werk der ‚Jain Yaśovijaya Serie' — die andern beiden enthalten Vādi Devasūris Pramāṇanayatattvālokālaṁkāra und Hemacandras Liṅgānuśāsana — umfaßt die Sanskritgrammatik Hemacandras samt der Laghuvṛtti, d. h. dem kürzeren Kommentar, und einigen Anhängen und ist als eine vorzügliche Leistung der einheimischen Gelehrten zu bezeichnen. Schon die äußere Ausstattung des Buches ist eine glänzende, da beispielsweise die mittlere Höhe der Buchstaben der Sūtras 7^{mm} beträgt; vom europäisch-kritischen Standpunkte aus wird das Urteil aber allerdings nicht so günstig lauten können. Vor allem erfahren wir kein Wort über das handschriftliche Material, das der Ausgabe zugrunde liegt und es sind keine Varianten angegeben. Trotzdem der Text der grammatischen Regeln im Großen und Ganzen feststeht — der gedruckte Kommentar ist nebenbei gesagt nur eine kurze Paraphrase desselben —, so entstehen doch hie und da Zweifel, da man nicht weiß, ob man es mit Druckfehlern oder mit anderen Lesarten zu tun hat. Hier einige Beispiele: 1, 3, 14 soll der im Texte stehende Dual *mumor* nach dem Druckfehlerverzeichnis in den Singular *mumo* geändert werden,

einige Handschriften haben aber den Dual, der oft genug in analogen Fällen mit dem Singular wechselt, man vgl. z. B. den Singular *idamadaso* i, 4, 3 mit dem Dual *syamor*, i, 4, 44. i, 4, 28 ist *striyā* statt *striyāṁ* zu lesen, obgleich einige Handschriften die letztere Lesart haben. ii, 3, 93 ist *āṅt* nach dem Druckfehlerverzeichnis zu *āṅyat* zu korrigieren, die erstere Lesart, die übrigens ebenfalls berechtigt ist, findet sich aber in mehreren Handschriften. iii, 1, 111 ist in Text und Kommentar nach Ausweis der besten Handschriften *baṣkayiṇī* statt *baṣkayaṇī* zu lesen. iii, 4, 41 steht im Text *paridhānārjane*, während die Handschriften *paridhārjane* geben, woraus folgt, daß die gedruckte Form aus dem Kommentar eingedrungen ist, der *paridhā* durch *paridhāna* erklärt. iv, 1, 27 steht im Kommentar *no* als Genitiv von *n*, woraus zu schließen ist, daß die Lesart *nluk* im Sūtra besser ist als *naluk*, obgleich allerdings einige Handschriften so lesen. iv, 1, 86, 91, 94, 95 finden sich neben den Formen *kīḥ*, *pīḥ*, *sphīḥ*, *stīḥ* solche ohne Visarga; iv, 4, 76 *pratīghāte* neben *pratighāte*; v, 1, 128 *khukañ* neben *khukañau*; v, 1, 172 *jo ṅvanip* neben *jor ṅvanip*; vii, 2, 129 *ī* neben *īḥ* usw. usw. Vom orientalischen Standpunkte aus sind das alles vielleicht Kleinigkeiten, aber gerade in grammatischen Werken, in denen sich die Diskussion oft genug um einen einzigen Buchstaben dreht, ist es Pflicht des Herausgebers Rechenschaft über die Wahl der von ihm bevorzugten Lesarten zu geben, was natürlich ohne Beibringung einer varietas lectionum nicht möglich ist.

Dagegen dürfte auch ein indischer Leser von den zahlreichen zweifellosen Druckfehlern nicht angenehm berührt sein. Es ist zu korrigieren: ii, 4, 66 *ārya* st. *arya*; ii, 4, 75 *dūroḥ* st. *dyūroḥ*; iii, 4, 65 *ṝdi* st. *ṛdi*; iv, 1, 60 *orjā* st. *urjā*; iv, 3, 115 *as ca* st. *aśca*; iv, 4, 45 *pūṅ* st. *puṅ*; v, 1, 17 *vyañjanād* st. *vyañjanāntād;* v, 1, 39 *uddhya* st. *udhya*; v, 1, 128 *ccvyarthe* st. *cvyarthe*; v, 2, 38 *pāpati* st. *pāpatiḥ*; v, 3, 36 *nighodghasaṅghodgha* st. *nighodhvasaṅghoghva*; v, 3, 54 *yupū* st. *yupu*; v, 3, 67 *sru* st. *snu*; v, 3, 94 *kīrti* st. *kīrttiḥ* (was allerdings einige Handschriften haben); v, 3, 133 *stṝ* st. *stṛ*; v, 3, 138 *śtiv* st. *stiv* (Handschriften); v, 4, 36 *ṇin cāvaśyakā-*

dhamarṇye st. *ṇin vāvaśyakādharmaṇye;* v, 4, 54 *viddṛgbhyaḥ* st. *vidṛgbhyaḥ*; vi, 1, 48 *strī* st. *stri*; vi, 1, 77 *kalyāṇyāder* st. *kalyāṇāder*; vi, 2, 24 *kaḍyal* st. *kaṭyal*; vi, 2, 31 *prāṅyoṣadhi* st. *prāṅyauṣadhi*; vi, 2, 75 *śādād ḍvalaḥ* st. *śādādvalaḥ*; vi, 3, 11 *kuṇḍyā* st. *kuṇḍya*; vi, 3, 41 *īto* st. *ito*; vi, 3, 85 *stnaḥ* st. *tnaḥ*; vi, 3, 187 *purāṇa* st. *purāṇe*; vi, 4, 37 *ottarapadala* st. *ottarala*; vi, 4, 90 *śaṅkū* st. *śaṅku*; vi, 4, 95 *karmabhyāṁ* st. *karmabhyā*; vi, 4, 122 *samāper* st. *samāpar*; vi, 4, 166 *bhārāddhara* st. *bhārādvara*; vi, 4, 171 *saṅkhyāyāḥ* st. *saṅkhyayāḥ*; vi, 4, 175 *varge vā* st. *varge' vā*; vii, 1, 31 *nabh cā* st. *nabh vā*; vii, 1, 83 *bhaṅgā* st. *bhaṅga*; vii, 1, 92 *tṛprād* st. *tṛṣād*; vii, 1, 149 *etado* st. *etador*; vii, 1, 195 *kulmāsād* st. *kulmāṣād* (letzteres wird allerdings in der Vṛtti erwähnt); vii, 2, 52 *jyotsnā* st. *jyotsnāḥ*; vii, 3, 11 *kalpapde* st. *kalpapprade*; vii, 3, 38 *kapn* st. *kapna*; vii, 3, 172 *uraḥ* st. *ūraḥ*; vii, 4, 9 *svaṅga* st. *svāṅga*; vii, 4, 43 *trantya* st. *tryanta*; vii, 4, 56 *ukṣno* st. *ukṣṇor*; vii, 4, 59 *avarmaṇo mno* st. *acarmaṇo mano*. Fehler in der Laghuvṛtti, Vertauschung von *s* und *ś*, sowie kleinere Inkonsequenzen, wie Setzung oder Auslassung des Visarga bei Substituten — so ist iv, 4, 23 *gā* gedruckt gegen iv, 4, 26 *gāḥ* —, und des Avagraha, sowie die regellose Willkür, mit der Worte und Silben bald zsammengerückt, bald getrennt sind, übergehe ich. Nun aber eine andere Frage. Ist die Veröffentlichung des Textes samt der Laghuvṛtti, die zum notdürftigen Verständnis des ersteren gerade ausreicht, als ein solcher Gewinn für die Wissenschaft zu betrachten, daß damit die unzweifelhaft erheblichen Kosten des Druckes wettgemacht werden? Die Antwort wird, fürchte ich, nicht frischweg bejahend lauten können. Nur die Vṛtti, der dem Umfange nach fast viermal längere Kommentar, den Hemacandra neben der Laghuvṛtti zu seiner Sanskritgrammatik verfaßte und in dem er nicht bloß die Tragweite jeder Regel, ein in der indischen Grammatik sehr wichtiger Faktor, genau präzisierte, sondern auch die Ansichten vieler Vorgänger erörterte und kritisierte, erschließt das volle Verständnis der Sūtra, abgesehen davon, daß nur in dieser die Gaṇas vollständig aufgezählt sind und daß durch die dort sich findenden Auseinandersetzungen viele Bemerkungen

der Kāśikā und des Mahābhāṣya in erwünschter Weise erläutert werden. Die vorliegende Publikation ist deshalb nicht darnach angetan den Unterzeichneten von seinem seit einem Lustrum verfolgten Plane, zu dessen Verwirklichung übrigens noch ein zweites erforderlich ist, abzubringen, nämlich durch Herausgabe und Bearbeitung der Vṛtti, die in gewissem Sinne als Abschluß der einheimischen Grammatik bezeichnet werden kann, einen hoffentlich nicht unwichtigen Beitrag zur Aufhellung dieser Disziplin, in der der indische Geist einen seiner höchsten Triumphe feiert, zu liefern. Die auf dem Umschlage in Sanskrit und Englisch gedruckte ‚captatio‘: ‚Such persons as are distressed by the trouble caused by not understanding grammar will be fully satisfied by studying this book; there is no doubt that the method employed by the author is very simple‘ mag für einen Inder gelten, für die Wissenschaft handelt es sich darum festzustellen, in welchem Ausmaße Hemacandra einen Fortschritt gegenüber der Schule Pāṇinis bedeutet und was wir von ihm bezüglich neuer Formen oder Präzisierung der bekannten lernen können. Die vorliegende Publikation kann und will ja auch diese höhere Forderung nicht erfüllen.

Von demselben Gesichtspunkte aus ist das nackte Verzeichnis der Verbalwurzeln samt ihren Bedeutungen (pp. 547—573) zu beurteilen, in dem Wurzeln, die dieselbe Bedeutung haben, als eine Nummer gezählt werden, während andererseits Wurzeln, wenn sie mit einer Präposition zusammengesetzt eine andere Bedeutung als das Simplex haben, eine eigene Nummer erhalten; übrigens beginnt die Zählung nicht bloß bei jeder Klasse, sondern auch bei jeder Unterabteilung einer solchen von neuem, was alles der Übersichtlichkeit nicht gerade förderlich ist. Den Verfassern ist wohl meine Ausgabe dieses Dhātupāṭha samt dem Kommentare Hemacandras (Wien-Bombay, 1901) unbekannt geblieben.

Dann folgt ein *anubandhaphala*, d. h. eine Erklärung der grammatischen Siegel, — um mich eines stenographischen Ausdruckes zu bedienen — das jedoch mit dem in einer Kielhornschen Handschrift (s. meine soeben genannte Ausgabe p. 8, No. 3) stehenden nicht iden-

tisch ist. Darauf eine Erklärung der Eigentümlichkeiten der Unterabteilungen der Wurzelklassen und eine Aufzählung der Anudātta-Verba, alles in Versen. Den Schluß machen neunzehn Śloka grammatischen Inhalts — einige davon finden sich im Kommentar des Dhātupāṭha, andere in der Vṛtti — über deren Auswahl und Beziehung zu den vorhergehenden Texten der Leser ganz im Unklaren gelassen wird.

Graz. J. Kirste.

J. Hertel. *Über das Tantrākhyāyika,* die kaśmīrische Rezension des Pañcatantra. Mit dem Texte der Handschrift Decc. Coll. viii, 145. Leipzig, Teubner, 1904 (*Abhandl. d. phil.-hist. Kl. d. k. sächs. Ges. d. Wiss.* No. v). Lex. xxviii, 154 SS. Mit einer Tafel Facsimilia der Handschrift.

Der unermüdliche Arbeiter auf dem Gebiete der indischen Fabelliteratur legt hiermit, wie er mit Recht sagt, ‚ein wichtiges, vielleicht sogar das wichtigste von allen bisher bekannt gewordenen Dokumenten zur Geschichte des indischen Pañcatantra‘ vor und es braucht kaum gesagt zu werden, daß auch dieser Beitrag der gewissenhaften Arbeitsweise des Verfassers das rühmlichste Zeugnis ausstellt. Die nachstehenden Bemerkungen verfolgen daher nur den Zweck, einige Punkte zur Diskussion zu stellen, in denen Referent einer abweichenden Ansicht huldigt.

Da die Ausgabe des Textes nur auf einem einzigen Manuskripte beruht, so war besondere Zurückhaltung in Konjekturen geboten; der Verfasser hat jedoch verschiedentlich Änderungen in den Text gesetzt, ohne dieselben durch den Druck oder sonst wie kenntlich zu machen, so daß man erst durch Vergleichung der Anmerkungen darauf aufmerksam wird, daß der gedruckte Text nicht die Lesart der Handschrift reproduziert.[1] So hat er jetzt (*ZDMG*

---

[1] Z. 1336 steht *śuklān* für *kṛṣṇān,* vgl. S. 128, Note.

lix, p. 7, Anm. 3) die von ihm in den Text Z. 32 gesetzte Änderung *tāmasvari* statt des handschriftlichen *ātmambhari* wieder zurücknehmen müssen; ferner scheint mir die von ihm ohne Weiteres in den Text Z. 1184 gesetzte Änderung *ubhayavairam* statt des handschriftlichen *upayavairam* nicht evident, da er selbst auf die Schwierigkeiten, die aus dieser Konjektur in sachlicher Hinsicht entspringen, aufmerksam macht, S. 121 f. Ich schlage *upāyavairam* vor und erkläre die Stelle folgendermaßen. Nach Pāṇini ii, 4, 9 wird bei angeborener, natürlicher Feindschaft zwischen zwei Tieren ein neutrales Dvandvakompositum im Singular aus den Namen der beiden Antagonisten gebildet, also: *mārjāramūṣakam, ahinakulam, aśvamahiṣam*;[1] und gerade diese drei Beispiele stehen im Tantrākhyāyika, was vielleicht darauf gedeutet werden darf, daß wir uns auf dem richtigen Wege befinden. Diese Feindschaft hat keine äußere Veranlassung, sie ist *akasmāt*, denn die Maus tut doch der Katze nichts zu Leide, *apakaroti*, und sie ist daher einseitig, *ekāṅga*. Anderer Art ist die Feindschaft, die aus einem speziellen Anlaß, *nimitta*, der gleichsam die Vermittlung, *upāya*, zwischen zwei Gegnern bildet, entsteht; sie ist eine gemachte, *kṛtrima*, keine natürliche, *sahaja*, und ist allerdings gegenseitig, ein Moment, das aber nur sekundär ist. Ich muß mich hier, in einer Anzeige, enthalten, näher auf den Zusammenhang einzugehen; und ebenso muß ich mir versagen, meinen Zweifel daran näher zu begründen, daß es sich bei der Ersetzung des Klassennasals durch den Anusvāra ‚um etwas rein Graphisches handelt' (S. xiii). Doch kann ich nicht umhin dabei mein Bedauern auszusprechen, daß Hertel bei der alphabetischen Einordnung solcher Worte, wie *saṁgrāme, saṁjāta* etc. (S. 150), dem leider vom Petersburger Wörterbuch eingeführten Usus folgt, nach dem ein und dasselbe Zeichen an sechs verschiedenen Stellen erscheint. Wenn er *saṁgrāme* etc. dort anführt, wo *saṅgrāme* etc. stehen muß, warum adoptiert er nicht einfach die letztere Ortho-

[1] So die Kāśikā, Hertel schreibt *aśvamāhiṣam*, aber gleich darauf *mahiṣasya*.

graphie, die durch seine Handschrift gewährleistet wird? Er folgt derselben doch auch in bezug auf die Zischlaute.

In sehr ausführlicher Weise bespricht Hertel in den ‚Bemerkungen' die Abweichungen der anderen Rezensionen; es scheint mir jedoch, daß ein paar charakteristische Fälle genügt hätten, um die Stellung des Tantrākhyāyika zu fixieren und daß solche weitausholende Auseinandersetzungen (siehe z. B. die über ‚Gutgesinnt und Bösgesinnt' S. 112—115), in denen auch Vermutungen über die Beschaffenheit der anderen Fabelsammlungen vorgebracht werden, besser dann in Angriff zu nehmen wären, wenn das ganze einschlägige Material vorliegt, da noch eine Reihe von Vorfragen zu lösen ist.[1] Dagegen ist die ‚Einleitung', speziell das ‚Ergebnis', (S. xx bis xxviii) ein Muster von Klarheit und Übersichtlichkeit und bringt uns so recht zum Bewußtsein, welchen Schatz der Herausgeber mit der kaśmīrischen Rezension gehoben hat. Es stellt sich ja immer mehr heraus, daß Kaśmīr und Gandhāra, das letztere als Heimat der ältesten Teile des Jātaka (Fausböll, Index, p. viii), die wichtigste Rolle in der Sammlung der Fabeln gespielt haben und mit dieser Erkenntnis eröffnen sich neue Ausblicke für die Beziehungen Indiens zu Persien und Griechenland. Möge es dem nimmermüden Herausgeber, der einen frischen Zug in diesen Zweig der indischen Philologie gebracht hat, vergönnt sein, uns recht bald wieder mit einer ebenso schönen Gabe zu überraschen.

J. Kirste.

Diedrich Westermann, Missionar der Norddeutschen Missionsgesellschaft, *Wörterbuch der Ewe-Sprache*. I. Teil. Ewe-deutsches Wörter-

[1] Ich habe dieser Ansicht schon in meiner Anzeige von Mańkowskis Publikation: ‚Der Auszug aus d. Pañcatantra' etc. *Revue critique*, 1893 No. 16 Ausdruck verliehen und daran einige Vorschläge über die nächsten Aufgaben der Pañcatantraforschung geknüpft.

buch. Berlin. 1905. Diedrich Reimer (Ernst Vohsen) 35 S. und 603 S. groß-8⁰. Preis 14 M.

Das Wörterbuch von Westermann, auf dessen Erscheinen ich bereits in dieser *Zeitschrift* 1905 S. 77 ff. aufmerksam gemacht habe, liegt nunmehr in seinem ersten Teil (Ewe-deutsch) fertig vor. Es enthält außer dem Vorwort und einem Quellennachweis noch mehrere Beigaben. In der Einleitung bringt der Verfasser zunächst eine Übersicht über das Verbreitungsgebiet der Ewe-Sprache und ihre Namen. Dem folgt eine sehr interessante grammatische Skizze. Die Art der Sprache als einer im wesentlichen isolierenden wird darin dargestellt und dabei doch der Umbildung ursprünglich einsilbiger Wurzeln durch Zusammenrückung Rechnung getragen. Auch die merkwürdigen Wortbilder werden hier besprochen. Sie bestimmen wie Adverbia ein Adjektiv oder ein Verbum, wobei die Tonhöhe sich ändert, je nachdem der Gegenstand klein oder groß ist. Ferner gibt Verfasser einen Abriß der Lautlehre und auch der Formenlehre, so weit man hier von einer solchen sprechen kann. Dabei scheinen mir die Aufstellungen über die fünf Töne des Ewe von ganz hervorragender Bedeutung zu sein. Der Abschnitt über die Mundarten des Ewe beseitigt hoffentlich die auf diesem Gebiet herrschenden Unklarheiten. Er ist auch linguistisch wertvoll, da hier noch einige Lautverschiebungsgesetze mitgeteilt werden. Es folgt eine Übersicht über die Sprachen Togos, — einschließlich der Geheimsprachen des Yewekultes.

Der Anhang I enthält eine Anzahl Tier- und Pflanzennamen, für die von Herrn Professor Matschie und Herrn Professor Dr. Volkens die wissenschaftlichen Bezeichnungen festgestellt werden konnten an der Hand der in Berlin vorhandenen zoologischen und botanischen Sammlungen. Anhang II gibt noch einige Berichtigungen und Ergänzungen. Die übrigen 593 Seiten enthalten ca. 20.000 Eweworte mit deutscher Übertragung. Der Verfasser hat nicht nur das ganze schon vorhandene Material aus Wörtersammlungen, Übersetzungen und ethnographischen Aufzeichnungen zusammengetragen, sondern

hat auch selbst an Ort und Stelle und mit den in Europa weilenden Eingebornen weiter gesammelt. Auch die in der Dahomemundart vorhandene Literatur ist benützt. Der Verfasser hat dann diesen ganzen, sehr umfangreichen Stoff geistig durchdrungen und mit einer vorzüglichen Klarheit dargestellt. Um die besondere Art der Ewesprache gut zu erkennen, hat er die an der Goldküste gesprochene, dem Ewe verwandte Tschisprache erlernt und auch gründliche Studien im Yorŭba und den Idiomen der kleinen Sprachinseln im Ewegebiet gemacht. Auch die Sprache der amerikanischen Neger in Suriname hat er auf Ewesprachreste durchforscht — und nicht vergebens. Auf diese Weise hat er einen Blick dafür gewonnen, was von dem empirischen Befund im Ewe fremdes Sprachgut ist, und was nicht. Zugleich haben diese Forschungen ihn in den Stand gesetzt besser, als das bisher möglich war, die verschiedenen Wurzeln auseinanderzuhalten. Hier haben sich zunächst lautliche Unterschiede herausgestellt, die man bisher nicht kannte, wie der Unterschied der stimmhaften von der stimmlosen Bilabialis und die genaue Scheidung der Töne. Aber auch wo tatsächlich phonetisch kein Unterschied heute vorliegt, hat der Verfasser recht getan, derartige lautlich identische Wurzeln zu trennen, deren Bedeutung ganz verschieden ist, wie z. B. *ḍi* ‚hinuntergehen', *ḍi* ‚gleichen' und *ḍi* ‚tönen'. W. hat andrerseits bei Wurzeln, von deren Identität er überzeugt war, sorgsam die Bedeutungen abgewogen. Er gibt zunächst die Grundbedeutung z. B. *ga* ‚Metall', dann nach der Reihe die abgeleiteten wie ‚Geld', ‚Ring', ‚Fessel', ‚Glocke', ‚Uhr'. Diese Bedeutungen werden durch eine Fülle von Beispielen aus der lebenden Sprache erläutert. Dazu benützt der Verfasser Gebete an Gottheiten des Landes, Sprüchwörter, Redensarten, Berichte der Eingebornen. Für den Linguisten ist es wertvoll, daß die in der Mission entstandenen Worte regelmäßig als modern gekennzeichnet sind. Außer dem sehr großen Wert, den das Buch für die praktische Verwaltung von Togo und Dahome, sowie für die Missions- und Schularbeit im Ewelande hat, schlage ich die Bedeutung des Buches für die Wissenschaft sehr hoch an. Noch keine der Sudansprachen hat eine so gründliche und sachkun-

dige Bearbeitung erfahren. Soviel ich sehe, kann von einer Verwandtschaft dieser Sprache mit den Bantusprachen in Zentral- und Südafrika und mit den Hamitensprachen Nordafrikas nicht die Rede sein, sondern wir haben es hier mit einer von beiden ganz abweichenden Sprachgruppe zu tun. Ich hoffe, daß es dem Verfasser, wenn er nur Muße zur Weiterarbeit findet, gelingen wird, uns gründlich und erschöpfend über die Familie der Sudansprachen aufzuklären, in deren Eigenart er, wie sein Werk zeigt, einen tieferen Einblick getan hat, als alle seine Vorgänger. Schon jetzt wird sein Buch der Erforschung der Sudansprachen ganz wesentliche Dienste leisten, so daß wir hoffen dürfen ihren Aufbau endlich wissenschaftlich zu begreifen. So gebührt dem Verfasser für seine fleißige und gründliche Arbeit der wärmste Dank nicht nur derer, die das Ewe praktisch gebrauchen, sondern auch aller Freunde afrikanischer Linguistik.

Karl Meinhof.

Corpus scriptorum christianorum orientalium curantibus L.-B. Chabot, J. Guidi, H. Hyvernat, Cara de Vaux. Scriptores Aethiopici, Textus. Series altera. Tomus xx. Vitae Sanctorum indigenarum. I. Acta S. Baṣalota Mikā'ēl et S. Anorēwōs ed. Kar. Conti Rossini. Romae. Excudebat Karolus de Luigi. 1905 (110 S. gr. 8°). — Ebenso: Versio . . . (98 S. gr. 8°).

Von Conti Rossini, der sich um die Literatur und besonders um die Heiligenlegenden Äthiopiens schon sehr verdient gemacht hat, erhalten wir hier die Lebensbeschreibung zweier Heiligen des 14. Jahrhunderts, die sich einigermaßen aus der Menge ähnlicher Erzeugnisse hervorheben. Zwar sind auch sie natürlich ganz in dem bekannten Geiste gehalten, preisen ihre Helden als Muster rein mönchischer Tugend, also als Asketen von unglaublicher Leistungsfähigkeit, und lassen sie viele gewöhnliche und ungewöhnliche Wunder verrichten, aber daneben liefern sie auch wertvolle Beiträge zur Geschichte des Landes.

Batsalōta Mīkāēl war geboren zu Saglā in der Landschaft Agaumedr. Sein Vater namens Marqōs (Marcus) war nach der Erzählung ein Priester aus gutem Geschlecht. Der Erzengel Michael hatte schon vor seiner Empfängnis den Eltern verkündet, daß der Sohn eine Säule der Kirche sein werde. Er wurde deshalb Batsalōta Mīkāēl ,durch Michaels Gebet'[1] genannt. Schon als Kind gab er Zeichen seines Geistes, indem er z. B. einen Psalm hersagte, ohne ihn gelernt zu haben. Aber als er dann Mönch werden wollte, suchte ihn sein Vater gewaltsam daran zu hindern. Die Verkündigung des Engels wird hier nicht bloß von dem Vater, sondern auch von dem Erzähler ganz ignoriert. Marqōs prügelte seinen Sohn unmenschlich, setzte ihn fürchterlichem Hunger und Durst aus und ließ ihn sogar gebunden mit einer schönen und leichtfertigen Nichte zusammenbringen, um ihn zur Unzucht zu nötigen.[2] Natürlich überwand der junge Mann aber alles und wurde doch Mönch. Vielleicht dürfen wir schon in dieser Darstellung den in der Erzählung mehrfach erscheinenden Gegensatz des Asketentums gegen die Weltpriesterschaft sehen. Er trat in das Kloster Dabra Gōl in Gōǧam und bewährte sich da gleich als großer Heiliger. Er verließ dann aber das Kloster, um als Einsiedler bald hier, bald dort im Lande zu leben. Dabei tat er allerlei Wunder. Solche erfüllten auch sein späteres Leben. Besonders merkwürdig ist davon eines: beim Meßopfer erschien ihm die Hostie einst als ein lebendes Knäblein, das beim Brechen wirklich blutete.[3] Wenn ihn aber der Erzähler, der sonst auf die Chronologie Rücksicht nimmt, an einem Orte 80000 Tage und Nächte die strengste Askese halten läßt, so hat er den Maßstab ganz verloren, denn das gäbe 219 Jahre und etliche Tage; vielleicht ist jedoch die Zahl entstellt.

---

[1] Über Namen der Art s. meine ,Beiträge zur semit. Sprachwissenschaft' 105 und PRAETORIUS in *ZDMG* 59, 829.

[2] Dies Motiv ist alt. S. REITZENSTEIN, *Hellenist. Wundererzählungen* 33, Anm.

[3] Kommt eine solche Bestätigung der Transsubstantiation nicht auch irgendwo in einer abendländischen Legende vor? Für den Orient vgl. Michael Syr. 487; Barh. Chron. 138 (BEDJAN 132); Chron. [syr.] minora 254.

Der wichtigste Teil der Geschichte ist der Konflikt des Heiligen mit dem geistlichen und dem weltlichen Herrscher. Er erklärte das ganze Reich (ipso facto) für exkommuniziert wegen der Simonie des Metropoliten und wurde deshalb vom König nach Tigrē verbannt. Später ging er aber mit einigen Genossen nach Schoa, um letzterem offen seine Frevel vorzuhalten. Dieser König, Amda Tsijōn ‚Säule Zions' und Gabra Masqal ‚Knecht des Kreuzes' geheißen (reg. 1314—1344), wird in seiner, natürlich von einem Geistlichen verfaßten, Chronik wegen seiner Raub- und Eroberungszüge gegen die muslimischen Nachbarn als frommer Streiter Christi gefeiert. Der gottselige Fürst hatte aber nach altbarbarischem Brauch eine Konkubine seines Vaters zu seiner Frau gemacht und lebte überhaupt in Vielweiberei, was jene Chronik auch ganz arglos anerkennt.[1] Nach unsrer Erzählung trieben seine Frauen noch dazu (heidnische) Zauberei. Der König, heißt es, suchte allerdings den schlimmsten Vorwurf durch die Behauptung zu beseitigen, er sei nicht von seinem Vorgänger, seinem angeblichen Vater, erzeugt worden, sondern von dessen Bruder. Aber er beharrte auch sonst in seinen Sünden und ließ den unerschrockenen Batsalōta Mīkāēl grausam peitschen: aus dem fließenden Blut erhoben sich jedoch Flammen, welche die Residenz verwüsteten, und dazu erschienen ‚weiße Fliegen', deren Stich die Pferde und Maultiere tötete.[2] Der Heilige wurde dann auf einer Felsenhöhe gefangen gehalten unter der Obhut wilder Muslime. Allein er bekehrte diese zum Christentum. Der König suchte vergeblich, das zu hindern. Ihm, der viel mit Muslimen kämpfte, mochte wirklich etwas daran liegen, einige zuverlässige Untertanen dieses Glaubens zur Verfügung zu haben. Darauf brachte man den unbequemen

---

[1] S. Perruchons Ausgabe S. 56, 62 (Übersetzung S. 152, 156).

[2] Von der Tsetse-Fliege, an die man zunächst denkt, ist hier kaum die Rede. Sie scheint in Abessinien nicht vorzukommen, und die Beschreibung bei Brehm, *Insekten* 513, paßt nicht zu dem Namen ‚Weiße Fliege'. Vielleicht ist die Zimb-Fliege gemeint, ein fürchterlicher Feind des abessinischen Viehs, s. Bruce I, 388 und die Abbildung V, 188. Ich ersehe aus Bruces Beschreibung aber nicht sicher, ob sie als ‚weiß' bezeichnet werden kann.

Mahner auf eine Insel in dem tief im Süden (unter dem 8° N. Br.) gelegenen See Zewāi. Die dortigen Einwohner waren so arge Heiden, daß sie sogar das Fleisch des Hippopotamus aßen! Nachher wurde er noch an verschiedenen Orten des Reichs gefangen gehalten. Sehr wohl kann historisch sein, daß der trotzige König sich doch scheute, den Heiligen ganz unschädlich zu machen, ja sich gern mit ihm vertragen wollte, teils aus eigenem religiösem Bangen, teils aus Rücksicht auf das Ansehn, in dem ein solcher Mann beim Volke stand. Analogien aus dem europäischen Mittelalter liegen ja nahe. Denn wenn in Äthiopien auch alles roher und krasser war als in unserm Westen, so repräsentierten diese Gottesmänner in all ihrer Beschränktheit und all ihrer Überschwänglichkeit doch dem Herrscher gegenüber die höhere Geistesmacht. Sie gemahnen durchaus an Propheten wie Elias, der ohne Todesfurcht strafend und drohend vor Ahab tritt. Es mag auch wahr sein, daß der König Amda Tsijōn sich mit der höchsten geistlichen Autorität, dem Patriarchen von Alexandria, gegen die Mönchsheiligen verband. Diese Kopten waren ja nicht unempfänglich für weltliche Güter und Ehren. Auf alle Fälle beweist die Erzählung, welche Gesinnung gegen die weltlichen und geistlichen Machthaber in den Kreisen des Verfassers herrschte. — Als besonderes Verbrechen wurde dem Batsalōta Mīkāēl vorgeworfen, daß er Soldaten bewöge, Mönche zu werden. Scharf tritt auch der Gegensatz gegen die Welt- und Hofgeistlichkeit hervor, deren liebedienerisches Wesen wir eben aus Amda Tsijōns Chronik und aus manchen andern Werken abessinischer Geistlichen kennen lernen vom Kebra Nagast bis zu den Annalen der Könige aus dem Ende des 17. und dem Anfang des 18. Jahrhunderts.[1] — Wenn erzählt wird, daß der fromme Genosse unsers Heiligen ZaAmānūēl zwar selbst dem König nicht zu Willen gewesen sei, wohl aber dessen Jünger (‚Söhne‘), so darf man darin vielleicht etwas Eifersucht der Mönchsgemeinschaft des Verfassers,

[1] Vor kurzem von GUIDI herausgegeben in derselben Sammlung wie die hier besprochenen Heiligenleben.

die sich von Batsalōta Mīkāēl ableitete, gegen die des ZaAmānūēl sehen.[1]

Die Wirksamkeit des Heiligen war nach unserm Bericht unter anderm darin erfolgreich, daß er das gemeinschaftliche Leben von Mönchen und Nonnen unterdrückte. Derartige Erscheinungen, die zur höchsten Tugendübung dienen sollten, aber immer die bedenklichsten Folgen hatten und deshalb beseitigt werden mußten, sind ja seit der Urzeit des Christentums öfter vorgekommen.

Schließlich kam Batsalōta Mīkāēl wieder nach Tigrē; da starb er in Gelō Makadā zwischen den Landschaften Agamē und Okulē Guzai.

An einer Stelle nimmt der Verfasser die Gelegenheit wahr, zu zeigen, daß er das Buch Henoch näher kennt, indem er dessen Geheimnisse seinem Helden offenbart werden läßt; von diesen wird dabei allerlei angeführt.

Die Erzählung schließt mit großer Lobeserhebung auf den Wundertäter, zum Teil in gereimter Prosa. Sie ist, wie so viele Heiligenlegenden, eine Homilie, bestimmt zum Vortrag am Jahrestage seines Todes, dem 21. Ḥamlē, der hier aus Rechnungs- oder Schreibfehler dem 25. Juli statt dem 15. (julianisch) gleichgesetzt wird. Der Verfasser war ohne Zweifel ein Mönch des Klosters von Gelō Makādā und schrieb wahrscheinlich, wie der Herausgeber annimmt, am Ende des 14. oder im Anfang des 15. Jahrhunderts. Später kann das Werk nicht wohl sein, da zwischen dem Original und dem einzigen bekannten Kodex (aus der D'ABBADIE'schen Sammlung), der noch im 15. Jahrhundert geschrieben ist, verschiedene Zwischenglieder anzunehmen sind. Denn der Text, den CONTI ROSSINI getreu wiedergibt, ist vielfach verdorben. Manche Stelle läßt sich nicht sicher übersetzen. Die vielen überflüssigen ወ mitten im Satze ge-

[1] Dieser ZaAmānūēl ist wohl derselbe wie der Mönch Amānūēl, dessen christliche Zurede nach der Chronik den ʿAmda Tsijōn im Kampf mit den Ungläubigen stärkte (PERRUCHONS Ausg. 41, 3 v. u.; Übers. 142). Bei DILLMANN, ‚Die Kriegsthaten des Königs ʿAmda Ṣion' (*Sitzungsber. der Berl. Akad.* 1884, 1022) heißt eben dieser Mann wohl richtiger Za-Emmânûêl.

hören schwerlich dem Verfasser an. Denn obwohl er einige wenige amharische Wörter anwendet (z. B. ገመድ ‚Strick' 9, 24, 28), so scheint er doch ein annähernd korrektes Geez geschrieben zu haben.

Die Orthographie der Handschrift ist sehr wild. Die bekannte Vertauschung des 1. und 4. Vokals (*a* und *ā*) bei Gutturalen und die Verwechslung der Gutturale wird hier weiter getrieben, als es mir wenigstens bis jetzt vorgekommen ist.[1] Ferner werden die Vokale *ī* und *ē* willkürlich für einander gesetzt und werden Wörter oft falsch zerteilt oder verbunden. So finden wir ዓኅደኅሙ 29, 27 für አኅ"; ዓንብዕ 57, 29 ‚Tränen'; ዕንተ 36, 12 für እ"; ለዕመ 33, 14 ‚wenn'; ውዕቱ 53, 17 ‚er'; ይዕቲ 52, 29 ‚sie'; ሚዕገብሮ ‚was soll ich ihm tun?' 31, 13; ሐራሑ 29, 23 ‚seine Soldaten'; በዕደዊኅ 6, 11 für በእደዊሃ und auch sonst noch ኅ für das Suffix ሃ sowie öfter ሀ für dies ሃ. — ለሀሊና፡ሖሙ 7, 29 für ለኅሊናሆሙ; ተስፉ፡ሃ 52, 2; ቀሳውስ፡ት 42, 19; አስተ፡ብቍዖ 16, 7. 35, 2; ለላ፡እክ 32, 16 ‚dem Boten'; umgekehrt als ein Wort ይቤወንጌል 15, 24 ‚sagte das Evangelium'; በኍበሰብእ 8, 6 ‚bei den Menschen'; ለአዕዋፈሰማይ 17, 11 ‚den Vögeln des Himmels'. — ምኒት wechselt ohne Unterschied mit ምኔት ‚Kloster' (مُنْيَة μονή); für ሚካኤል steht oft ሜካ ኤል; ferner finden wir z. B. ይሚሀር 27, 4 für ይሜሀር; ቅድሚሁ 27, 28; አርዊ፡ምድር 32, 22; ሐጼን 26, 3 ‚Eisen'; አክሌል 19, 16 ‚Kranz'; ጸመሜት 14, 4 ‚im Stillen' für ጸመሚት oder eigentlich wohl ጸምሚተ. *ō* für *ĕw* oder *ū* hat die Handschrift immer in ጽሞና, das auch in WRIGHTS Katalog 170 b, 4 steht, und in ልበና 7, 13, das DILLMANN col. 44 mit ‚male' anführt.

Der heilige Anōrēwōs (= Honorius) aus dem Lande Warab, einem Teil Schoas, war ein Schüler (‚Sohn') des hochheiligen Takla Haimānōt. Schon zu dessen Lebzeiten setzte er die vollständige Trennung der Nonnen von den Mönchen durch; jene hatten u. a. vorher den Männern des Klosters das Essen bereitet. Eine seiner Haupttaten war die, daß er einen Dämon bekehrte, taufte und veranlaßte, Mönch zu werden. Als der Meister gestorben, ging er nach

[1] Es handelt sich hier nicht um eine ganz späte Handschrift, in der nach DILLMANNS Grammatik[2], 43 allenfalls so etwas denkbar wäre.

Tigrē, wo er mit Batsalōta Mīkāēl zusammentraf. Er kehrte dann mit elf Genossen nach Schoa zurück; die Heiligen hatten je einen Teil dieses Landes zum geistlichen Wirken übernommen. Auf Honorius fiel seine Heimat Warab. Nach der Erzählung muß dort noch viel offenes Heidentum geherrscht haben. Das Buch berichtet überhaupt an verschiedenen Stellen von Zauberei und Götzendienst. Dabei spielen Schlangen eine Rolle. Ein mächtiger Zauberer Būdū oder Būdī (S. 94 f.) gehört wohl zu den heute noch stark gefürchteten Būdā.[1] Da die ‚Salomonische' Dynastie allem Anschein nach selbst aus Schoa stammte, so kann das Beharren des Landes im Heidentum auffallen. Aber erstens verträgt sich in Abessinien manches Heidnische noch leichter als in anderen Ländern mit einem ganz äußerlichen Christentum, und dann sind uns die ethnischen und sonstigen Verhältnisse der südlichen Teile des Reiches vor dem Einbruch der Galla viel zu wenig bekannt, als daß wir hier klar sehen könnten.

Nach der Biographie hatte auch Honorius mit dem König Amda Tsijōn einen Konflikt; und zwar gleicht dieser ganz dem des Batsalōta Mīkāēl; vielfach stimmen die Berichte sogar wörtlich überein. Auch den aus dem Blute entstehenden Brand und die weißen Fliegen finden wir hier wieder. Unser Autor muß den andern einfach ausgeschrieben haben. Daß die erst im 18. Jahrhundert abgefaßte verkürzte Gesamtchronik[2] hier den Honorius, nicht den Batsalōta Mīkāēl nennt, hat keine Bedeutung. Für uns kann es allerdings ziemlich gleichgültig sein, welcher der beiden Repräsentanten des strengen Mönchtums dem König in Wirklichkeit entgegengetreten ist. Merkwürdigerweise soll nun aber auch der Sohn und Nachfolger jenes Herrschers (Newāja Krestōs d. i. ‚Werkzeug Christi', reg. 1344—1372) dasselbe Verbrechen begangen haben, eine Frau seines Vaters zu heiraten, und soll dadurch ein ähnlicher Zusammenstoß mit unserem Heiligen entstanden sein. Man könnte sich die Sache allenfalls so

---

[1] Diese verwandeln sich (wie Werwölfe) in Hyänen. Ich könnte über sie manches beibringen.

[2] BASSET 10, Übers. 99 (resp. *Journ. as.* 1881, 324 und 413); BÉGUINOT (ital. Übers.) 7.

zurecht legen, daß Batsalōta Mīkāēl gegen den Vater, Honorius gegen den Sohn aufgetreten wäre; doch ist das sehr mißlich. Immerhin dürfen wir in diesem, von den ernsten Vertretern der Kirche natürlich scharf mißbilligten, Vergehen die alte rohe Sitte erkennen: der neue König übernimmt mit der Stellung seines Vaters auch seine ganze Habe, also auch sein Harem,[1] selbstverständlich mit Ausschluß der eigenen Mutter.[2] Zunächst bestraft der König Amda Tsijōn den Honorius hart, später bekehrt er sich, fällt dann aber wieder ab. Auch von Honorius wird erzählt, daß er einmal auf einer Insel im Zewāi-See als Gefangener habe leben müssen. Der Gegensatz zur Weltgeistlichkeit zeigt sich in dieser Legende nicht so stark wie in der andern, aber man beachte den elenden Hofkaplan (Qais Hatsai), der den Heiligen wegen seiner Freimütigkeit gegen den König schlägt, und auch der böse, vom König eingesetzte Vorstand des Heiligtums in Aksūm (Nebūra ed), der freilich ein Laie ist, gehört dahin; beide läßt Gott wegen ihres Benehmens gegen Honorius sofort sterben. Wunder tut auch dieser selbstverständlich in Menge. Das Hostienmirakel ereignet sich ihm gleichfalls. Der Verfasser hat eben die andre Legende fleißig benutzt!

Wenn die Daten S. 101 richtig sind, so ist Honorius am 15. September 1372 gestorben. Begraben ist er in Warab, dessen Einwohner die Leiche glücklich bekamen gegen die Versuche einer benachbarten Gegend, sie für sich zu gewinnen.

Auch diese Schrift ist eine Homilie, bestimmt an dem eben genannten Gedenktag den Mönchen des Klosters Tsegāǧā vorgetragen zu werden. Nach der Unterschrift scheint sie im Jahre 1476 verfaßt worden zu sein.

Angehängt ist ihr noch eine Reihe von Wundern, welche der Heilige erst nach seinem Tode getan hat. Darin findet sich allerlei

---

[1] Vgl. Absalons Beginnen 2 Sam. 16, 22.

[2] Die Blutsverwandtschaft wird nach der besonders in Afrika noch in vielen Resten sich zeigenden matriarchalen Auffassung nur durch die Mutter begründet. Die Ehe mit einer Stiefmutter war bekanntlich auch bei den vorislamischen Arabern gültig, speziell in Mekka.

ganz Besonderes. So folgendes Mirakel: eine Nonne ist unkeusch gewesen und schwanger geworden. Ihre Schwester bittet Gott inbrünstig für sie, und da erscheint der selige Honorius der schlafenden Sünderin im Strahlenkleide, zieht ihr das Kind aus dem Leibe und nimmt es gen Himmel; sie wird so wieder zur Jungfrau. Trotzdem fällt sie noch einmal in die Sünde, wird aber wieder auf dieselbe Weise befreit. Das wirkt endlich, und sie lebt von da an untadlich.[1] — Auch dieser Zusatz, zum Teil wieder in Reimprosa, ist zum Vortrag für die Mönche des genannten Klosters am Gedächtnistage des Heiligen bestimmt. Er ist aber wohl etwas später und von einem andern verfaßt worden als das Hauptwerk. Vielleicht bezeichnet die zweite Angabe in der erwähnten Datierung die Zeit seiner Abfassung; sie trifft auf das Jahr 1500 n. Chr.

Die Sprache dieses Heiligenlebens ist, wie die des andern und fast aller ähnlichen Schriften, ein ziemlich reines Geez. Hier und da läßt sich DILLMANN aus den beiden Werkchen durch einen noch nicht verzeichneten Verbalstamm oder eine sonstige Bildung von einer bekannten Wurzel ergänzen, aber höchstens sehr vereinzelt durch ein ganz neues Geez-Wort.[2] Ich notiere z. B. ተገየረ 106, 14 ,ein Fremder sein', wofür LUDOLFS Gregorius ገየረ hatte; jenes ተገየረ wird aber auch im Münchner Glossar so erklärt (durch መጻተኛ፡ ሆነ). ሀንከ 98, 14 etwa ,bitte' oder ,sei so gut' oder auch ,da, nimm' findet sich als ሀንከ auch Thecla (ed. GOODSPEED) 75, 3 v. u.; es ist gewiß = dem tigriña ሐንከ *ZDMG* 37, 444; vgl. dazu PRAETORIUS eb. 449.

Die Handschrift, wieder ein Unikum aus der D'ABBADIE'schen Sammlung, ist zwar erst aus dem Ende des 17. oder dem Anfang des 18. Jahrhunderts, aber doch weit besser als die der ersten Schrift. Fehlerlos ist sie freilich auch keineswegs.

[1] Wesentlich dasselbe Wunder finden wir bei BUDGE in der Bildersammlung von ,The lives of Mabâ' Ṣeyôn and Gabra Krĕstôs (LADY MEUX *Manuscript* I)' Nr. 28 abgebildet und (englisch) kurz beschrieben. Da läßt die Mutter Gottes selbst durch die Erzengel Michael und Gabriel das Kind der Sünderin aus dem Leibe ziehen; dieses bleibt dann auf der Erde und wird später Bischof.

[2] ፍልጽ 14, 21 ,Holzklotz' ist wohl amharisch.

Die Ausstattung der Edition wie der Übersetzung, für die wir Conti Rossini wieder lebhaft danken müssen, entspricht der der ganzen Sammlung; sie bedarf also keines weiteren Lobes.

Straßburg i. E. Th. Nöldeke.

R. Geyer, *Zwei Gedichte von al-Aʿšâ.* Herausgegeben, übersetzt und erläutert von —, *I. Mâ bukâʾu.* (*Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften.* Philos.-hist. Klasse. Band cxlix.) 225 S. 8°.

Dieses und ein noch zu erwartendes Spezimen sollen Vorläufer einer Herausgabe des Gesamtdīwāns des berühmten Aʿšā vom Stamme der Bekr b. Wāʾil sein, die Geyer plant. Die Bearbeitung dieses Gedichtes beruht auf einer photographischen Reproduktion des maǵribinischen Escurial-Manuskriptes, die aus Thorbeckes Besitz auf die Bibliothek der DMG übergegangen ist. In dem ausgezeichneten Original fehlen infolge von Brandbeschädigung der größte Teil je der obersten zwei und unten häufig eine Zeile; sonst enthält sie einen sorgfältig vokalisierten und kollationierten Text. Es ist die Rezension T̠aʿlabs, dessen Kommentar sie auch enthält. In einer anderen kleineren Sammlung des Aʿšâ-Dīwāns fehlt das hier herausgegebene Gedicht. Die beschädigten Stellen ergänzte Geyer zunächst nach dem Kommentar T̠aʿlabs; da dieser aber öfter eine andere Lesart als die der Handschrift voraussetzt, so zog er noch andere Rezensionen, wie die Ǵamhara und Zitate von Versteilen heran. Diese Zusätze sind durch Klammern kenntlich gemacht.

Das Gedicht ist ein Loblied auf einen in Vers 37 erwähnten al-'Aswad, welches ihn zur Herausgabe von kriegsgefangenen Saʿditen bestimmen sollte. Näheres über ihn ist aus den schematischen Belobigungen des Gedichtes selbst nicht zu entnehmen. Nach Abū

'Obeida im Kommentar wäre es ein[1] Vetter des Nu'mān b. al-Mundir von Ḥīra, nach 'Aṯram der leibliche Bruder dieses Nu'mān und dessen Nebenbuhler (s. S. 28).

Die Echtheit wird nur für Vers 51, sowie für Vs. 55. 58 von Abû Obeida bestritten, der sie anderen Dichtern zuteilt (S. 12; die Vss. 71 bis 74 werden von 'Ainī bestritten, was aber Ḫiz. widerlegt). Aber auch die Vss. 58. 59 passen nicht an die Stelle, wo sie jetzt stehen, würden aber hinter Vers 48 mit Ǵamh. Oxon., Berol. und Ḫiz. gut am Platze sein (in der La. وذروعا). — Vor Vers 61 fehlt etwas, worin das Regens zu لامرئ enthalten gewesen sein muß. — Vers 65 kann ursprünglich nicht hinter 64 gestanden haben, sondern es ist فخمة mit AObeida zu lesen, als Apposition zu خيلا Vers 62, und dann gehört Vers 65. 66 hinter 62; denn wenn Aswad Subjekt zu 64a ist, dann gewiß auch zu 64b.

Geyer hat nicht nur den Kommentar Ṯa'labs reproduziert, sondern noch viele Scholien, die in der Ǵamh., bei Ǵawalīqī, šarḥ 'Adab al-Kātib, bei 'Ainī, in der Ḫizāna usw. auffindbar waren; darauf folgen dann noch seine eigenen Noten. Er hat darin des Guten viel zu viel getan, z. B. zu den zwei ersten leicht verständlichen Versen allein fünf Seiten arabische Scholien beigebracht. Das ist eine unnötige Überladung; denn das Gedicht wird so durch das Nebenwerk der Glossen fast erdrückt. Er hat außer der prosaischen Übersetzung noch eine gereimte, die nach dem Muster des Arabischen denselben Reim durch 75 Verse durchführt, beigegeben. Freilich kann es dabei nicht ohne allerlei Künsteleien abgehen, wie ‚der Armut Sodal', ‚als Reiter phänomenal' u. dgl. — Die Behandlung und Übersetzung des Textes zeigt, daß Geyer auf Grund seiner langjährigen Beschäftigung und Belesenheit in dieser Literatur die Materien trefflich beherrscht und in den Gedankengängen der arabischen Dichter vorzüglich zu Hause ist. Ich gebe im folgenden nur solche Bemerkungen, wo mir eine Änderung seiner Auffassung nötig scheint, unter ausdrücklicher Anerkennung der vielen von ihm gebotenen treffenden und lehrreichen Interpretationen des Dichters.

[1] Der fehlerhafte Wortlaut spricht von zweien.

Vers 4. In وحَلَّتْ عُلْوِيَّةً بالسِخالِ erklären Ǵamh., ʿAi., Ǵawāl. das بالسِخالِ als Eigenname eines Ortes, und der Herausgeber folgt ihnen. Aber dann wäre nebeneinander die Ortsangabe zuerst mit dem Akkusative *ʿulwijjatan*, dann mit بِ eingeführt. Das ist recht unwahrscheinlich. Man wird gegen die Kommentare بالسِخالِ als Appelativum zu nehmen haben: (4b) ,sie aber hält sich im Hochland auf mit dem Kleinvieh' (Schafen und Ziegen), woran sich dann sehr passend anschließt: (5a) ,indem sie beweidet al-Safḥ usw.' — 9b. Der Vergleich der beim Brunnen befindlichen Federn mit den لُقوطِ نِصالٍ beruht auf der Befiederung der Lanzenspitze. Wird ja ein Pfeil nur dann سَهْم genannt, wenn Federn daran sind (Durrat al-ġ. 19, 5). Die gut bezeugte La. سُقوطُ نِصالٍ ist übrigens besser als das لُقوطُ des Manuskriptes. — Vers 11. Das وإِذْ تَعْصِى الىَّ الأَمِيرَ des Kod. ist, wenn die Lesart richtig, prägnante Konstruktion: ,und als sie (sich) zu mir hin (wandte), widerspenstig gegen den wortreichen Befehlenden'. — 14. Druckfehler für بعِطْفَىْ, wie im Schol. richtig vokalisiert ist. — 30. Das vom Herausgeber sonst nicht belegbare نُسال (s. Noten) findet sich auch Huḏ. 92, 49. — 33. Die Überlieferung تُحْذَى صُدورَ النِعالِ ist sehr verdächtig, weil صُدورَ (,sie ist bekleidet mit dem Vordersten der Hufschuhe') keinen Sinn gibt. Es wäre vielmehr am Platze: (sie klagt mir) ,weil das Vorderste der Hufschuhe durchrissen ist, über die Verwundung des Hufes. Es mag also das تُحْذَى ein Korruptel sein für ein passives Imperfekt eines Verbs ,zerreissen'. — 39. Für الصَرْعِ (وأسا), welches nicht durch das deutsche Wortspiel mit ,(Heilung für die) Hinfälligkeit' übersetzt werden kann, lies الصَدْعِ mit ʾAḍḍād und ʿUkb. (s. d. Noten), welches auch zu der Var. الشَقّ paßt = ,Reparatur für den Riß' (wie رَتْقَ الفَتْقِ Qor. 21, 31, Tab. ii, 1801, 6; iii, 614, 21 u. s.). — 41. Lies صدورُ ,so oft die Lanzenspitzen aufeinander stoßen'. — 43. Ich ziehe غَرَّتْ mit Ǵamh. Lond., Houtsma in ʾAḍḍ. vor: ,Die Verbindungen, die Du geknüpft, enttäuschen nicht (diejenigen, mit denen Du sie geknüpft)', während es unnatürlich gesagt wäre, daß die Bande nicht getäuscht werden. — 45b. (Wenn er Großes schenkt) فانّهُ لا يُبالى bedeutet einfach ,so beachtet er es nicht, hält

es für gering'. Die Bedeutung ,rühmt sich dessen nicht' ist trotz des einzelnen Verses Tebr. z. Ḥam. 31, 3 (Ende) so selten, daß sie hier vor der gewöhnlichen nicht in Betracht kommt. — 48. (Renner) كأنّها قُضُبُ الشَّوْحط. Statt ,Bogen aus Š.-Zweigen' übers. ,Zweige des Š.-Baums'; denn von 'Abid (S. 165 M.) werden ja die Renner mit Pfeilen (قداح) vom Š.-B. verglichen. — Vers 54. (,Du bist besser als tausend mal tausend Männer') اذا ما كَبَتْ وجوهُ الرجالِ; nicht ,wenn schon die Besten der Männer vornübergefallen sind', sondern: ,wenn die Gesichter der Männer fahl aussehen' (كَبَا وجهُه اذا اربَدَّ Tebr. z. Ḥam. 94, 2, Agh. xvii, 117, 1), nämlich im Schrecken der Schlacht. — 56b. Lies اهلِ القِبابِ, welches dann Anschluß nach vorn und hinten hat. Zu den Vornehmen mit ,gewölbten Bauten' als ihren Zelten vgl. Kâmil 30, 1; 83, 1; 'Abīd S. 96 ,ich gehöre zu den Banū 'Asad اهلِ القِبابِ وأهلِ الجُرْدِ والنادِى' [wo الجُرْد ,kurzhaarige Rosse', nicht Schwadronen, جرائد, bedeutet], ferner z. B. die قُبَّة الحجّاج in Wāsit, Muqadd. 118, 14 u. v. a. — 59. Lies مُلَبَّسات; das Aktiv würde kausativ sein. — Vers 62. Wenn in 63 statt وصِيالِ واحتيال oder وارتحال (das auch Ṯa'lab erwähnt) anzunehmen ist, so ist das الصِيالِ in Vers 62 in der La. der Ǵamh. weit vorzuziehen: ,Jedes Jahr führt er (seine) schnell galoppierenden Rosse zu Rossen (des Feindes zum Kampfe) heran, am Morgen des zweiten Tags nach dem Kampfe.' Was soll es aber besagen, daß er frische Rosse kaufe gerade am zweiten Tage nach der Wartung? — Vers 64. Mit der einzigen Handschrift (Ǵamh. B) lies أَسْقاهم; nur so kann im 2. Halbvers das فأَرْوَى ohne Objekt der Person bleiben ,darauf tränkte er sie zur Sättigung mit dem Eimer . . .'. — Zur Reihenfolge der Verse s. oben S. 3. — Vers 68. وطُولِ حَبْسٍ (عن تَمَنٍّ) übers. ,und langem Festhalten der Heere (zu kriegerischem Drohen)'; vgl. Ǵamh. مُرابطة للقتال. — Vers 70. Am einleuchtendsten ist die La. 'Abū 'Obeida's: صِرَّةً بِرَبِيعٍ [viell. besser واصَلْتَ] وَصَّلْتَ ,Du hast die Winterkälte mit dem Frühling verknüpft', deinen Feldzug vom Winter in den Frühling hinein ausgedehnt. صِرّة so 'Aṣma'ijjāt 24, 26. — S. 70. حينَ صَرَّفْتَ آلَةً عن حالٍ übersetze: ,als Du einen Zustand beseitigtest, um einen neuen (nämlich Deine Herrschaft) herzustellen'. — Vers 75.

Den Sinn verstehe ich so: ‚Möget Ihr ('Aswads Kriegsbegleiter) immer so (beutereich) sein und mögest Du ('Aswad) ihnen (als Führer) ewig erhalten bleiben, wie die Berge ewig sind.'

Die 23 Verse, die die Ǵamhara am Schluß noch als Überschuß bietet, zeigen keinerlei Zusammenhang mit dem Gedicht und seinem Zweck, dem Lob des Besungenen, sondern Erinnerungen des Dichters an eigenen frohen Ritt und Jagd; wenn sie von Aʿšā wären, was aber durch kein weiteres Zeugnis belegt ist, so würden sie kaum unserem Gedichte zugehören. — Vers 80. ولا لَهْوُها حديث الرجال übers. ‚und nicht war ihr Vergnügen die Unterhaltung der Männer'. — Vers 81a. ثُمّ أذْهَلَتْ عَقْلَها ‚Dann nahm ich ihren Sinn ganz ein, machte ihn (alles andere) vergessen'; ergänze عن كلّ شئ آخر. — Vers 85. وقِيامى عليه übers. ‚und daß ich für es sorge'. — Vers 88. إذ غَدَوْنا ist mit فغَدَوْنا zu verbinden: ‚und wir zogen, als wir morgens auszogen, mit unserem Hengste aus, ihn ankoppelnd an . . .'. — 89. Da خفيف ذفيف verbunden vorkommt, ist wohl zu fassen: ‚leicht und eilig dahinlaufend trotz [oder nach der La. مع „mit"] dem Zügel'. Mit dem Adjektiv ذفيفا kann nicht das Abstraktum حُسْنًا durch ثُمَّ verbunden sein; vermutlich steckt darin das Perf. 1. P. Plur. einer Wurzel med. *w* oder *j*.

In den Noten trägt Geyer für die im Gedichte vorkommenden poetischen Figuren, Bilder, eigenartige Ausdrücke, reichliche Parallelen zusammen und erläutert die Realien mit Zuhilfenahme einer reichen Literatur aus den verschiedensten Gebieten. Sehr eingehend und lehrreich sind namentlich die Exkurse über die bei den Arabern übliche Behandlung, Mischung und Würzung des Weins S. 81 ff., über Weinschaum 200 ff., über die صَهْباء-Bezeichnung des Weins, was Geyer ‚topasgelb' übersetzt (‚goldgelb' täte wohl denselben Dienst), über den مِسْك beim Wein, worüber er unter Aufbietung großer Belesenheit dreierlei Bedeutungen als möglich erklärt: a) Moschuswein, b) Muskateller, c) Muskatwein, d. h. unter Verwendung der Muskatnuß zustande gekommener. Die Noten enthalten vielfach ungedruckte Gedichtteile, wie aus Aʿšās, Śammāḫʿs Dīwān (diese nach der Kair. Handschrift) u. a. m. — Aber er ist auch in diesen Noten viel zu

weit gegangen. Er führt auch zu allbekannten Wendungen der arabischen Poesie, wie شَطَّ المزارُ, شطّت الدارُ ,die Wohnung (z. B. der Geliebten) ist fern‘ 47 ff., für die unendlich häufige Vergleichung des Atems oder Speichels der Geliebten mit Wein, für die Vergleichung von Mädchen mit Statuen u. v. a. unnötigerweise eine Unmenge von Parallelversen wörtlich und mit Übersetzung an. Es wäre sehr zu wünschen, daß Geyer die beabsichtigte Fortsetzung in Gedicht II von solcher Zutat frei halte und sich auf notwendige und nützliche Erläuterungen beschränke. Solcher Art sind auch hier, außer dem schon oben erwähnten, z. B. die Ausführung über das tertium comparationis beim Vergleich der Kamelin mit einem hohen Bauwerk (114—7), Parallelen über die Klage der ermatteten Kamelin (132, wobei aber die Zitate allein genügten), über Ausfüllung der Verse durch gehäufte Demonstrative (170 f.), Idiotismen Aʿsās, wie das وفى كلّ عامٍ 179 u. a. m.

Auch die Übersetzung der in den Noten herangezogenen Gedichtsteile bezeugt wieder Geyers Gelehrsamkeit in dieser Literatur und wie sehr er es versteht, den treffenden Ausdruck für arabische Wendungen zu finden. Es soll diese verdiente Anerkennung nicht schmälern, wenn im folgenden einige Lesungen und Übersetzungen in den Noten als änderungsbedürftig bezeichnet werden.

S. 47, Z. 8. Den 2. Halbvers des Mutalammis hat Vollers richtiger übersetzt: ,deren Trennung ich (mit Sorgen) entgegensah‘. — S. 50 M. تَحْلَالٌ im 2. Halbvers entspricht dem دارٌ im ersten: ,Aufenthalt‘. — 78 ult. Das إشراط ist unklar. — 79, Vs. 3. Lies عارقاتٍ مثلَ als حبرُ ظلَّ. Das erstere Wort bedeutet ,mager, schlank‘. — S. 79, 10 v. u. (in dem Gedicht des Ḥassān b. Th.). Lies الغِزالَ und dann وبيتِ اللهِ als Schwur (vgl. das والرُكْنِ, nicht والرُكَنِ); übersetze hiernach: ,daß das Liebesgeflüster — beim Hause Gottes und der heiligen Ecke — die Sängerinnen der B. S. austeilten‘. — In Vers 3 dieses Gedichtes (S. 79, Z. 8 v. u.) sind مفارِق ,Scheitel‘, nicht ,Stützpolster‘ (das wäre مَرافِق). — 93, Z. 5. Lies يَهِيجُنى oder يُهَيِّجُنى. — 97, 1. Lies صُلْبَةً. — 103 ult. Für فتعْرِضه lies فَتُرْضِعه; wohl

Druckf. — S. 100, 1. خنوف ist nicht Infinitiv-Nomen (99 unt.), sondern Partizip, Sing. zu خُنُف; vgl. auch Tebr. zu Tahdib 91, Anm. 1. — S. 105; zu Vers 21. تعالّلتُها ‚ich trieb sie zum Lauf an' auch bei Ḥuṭ. 7, 19. — 116, Z. 4. لبّاتها ‚seine Brustteile'. — 122, 9 v. u. Wieso الرُّواة ‚die Reiterführer'? — S. 136—7. إرانٌ ‚Totenbahre' entspricht dem hebr.-phön. אָרוֹן ‚Lade', syr. ܐܪܘܢܐ, hat also mit عِران ‚Baumgeflecht' nichts zu tun. — 153, 3 v. u. Druckf. für المَسانّ; vorher in dem Zitat aus Tahḏīb steht es richtig. — 172. Note E zu Vers 56. Lies وطُعَمْ. — S. 175 M. بنو غزيّة nicht ‚Fehdegewohnte', da غزيّة nicht als Inf. von غزا vorkommt, sondern Nom. prop.; daher die diptotische Flexion. — S. 175, 6. Zu dem Bilde vom عَقْد paßt die La. der Ǵamh. Lond. (عُقَدُهُ) لم يُفَرَّ ‚dessen Knoten nicht zerschnitten ist'; dem لم يُغَرْ aber ist kaum ein passender Sinn abzugewinnen. — S. 189, 6. Lies أَمَّةٌ; Druckf.? — S. 196 M. In dem Vers des ʿAbīd b'l A., 2. Halbvers lies konform mit يؤوبُ: يسبق. — S. 203, 9. Die Gebete, die der jüdische Weinhändler beim Öffnen des Weinfasses spricht, können nicht קִדּוּשׁ sein (was die Weihe des Sabbaths und Festtags beim Wein ist), sondern etwa בְּרָכָה, der Segensspruch vor dem Trinken des Weins. — S. 203 M. und Z. 2 v. u. (Vers 23). Lies تُرِيكَ القَذَى ‚Er, der Wein, läßt Dich den Splitter (der in ihm ist) sehen, obgleich der Wein über (eigentlich vor) ihm ist', so rein ist der Wein). In Vers 23 übersetze: ‚Er läßt Dich den Splitter sehen, wie wenn er (der Splitter) über ihm läge, während doch der Wein über ihm ist.' (Der Vers wird von IQoteiba, Kīt. al-šiʿr 142, 5 zitiert und erklärt; die Ausgabe de Goejes lag aber Geyer bei der Abfassung noch nicht vor). Daher in dem Vers S. 204, Z. 8 v. u.: ‚Der Splitter bleibt nicht verborgen, wenn der Wein vor (über) ihm liegt.' — S. 217 ult.: ‚es wird vor (über) dem Gefäßboden etwas gesehen, wie ein Splitter des Auges, mit dem dieses verletzt wird'. — S. 205 u., Vers 21. Übersetze: ‚in einem Glase, welches das, was in seiner Höhlung ist, tanzen (perlen) macht . . .' S. 211 M., Vers 6. Lies لَذَّ طَعْمُها. — S. 216 u. Vers 13, ist وعَلالٍ kaum richtig. — S. 218 ob., Vers 21. Lies أُزْرِى بها ‚welches (von den Dreien) sollte ich verachten?'. — Das., Vers 24. Lies

وَدَّعْتُ ‚ich habe das Spiel verabschiedet . . . zu Gunsten Derer, denen es zukommt‘.

Wir schließen mit lebhaftem Dank für den lehrreichen Inhalt des von GEYER Gebotenen. Es ist sehr zu wünschen, daß er die geplante Herausgabe des ganzen Dīwāns recht bald verwirkliche, für die er sich durch seine große Belesenheit und eindringende Kenntnis der Gedankenwelt der Dichter sehr gut vorbereitet hat.

Berlin. J. BARTH.

Kleine Mitteilungen.

Die Bibel und die einheitlichkeit des ursprungs der sprache. — Professor A. Trombetti's gelertes werk: *l'unità d'origine del linguaggio* veranlaszt, obwol rein sprachlicher natur, wider einmal das 11. cap. der Genesis vorzunehmen, da man immerhin wird sagen dürfen, dasz die idee eines einzigen gemeinsamen ursprunges aller sprachen ihre geburt ausz der Bibel herleitet. Nachdem die Genesis die herkunft des gesamten menschengeschlechtes zweimal von einem gemeinsamen auszgangspunkte hergeleitet hat, one über die doch gleich zu anfang erwähnte spracherfindung und sprachtätigkeit anders als indirect durch ableitung von namen ausz dem hebraeischen über das wesen diser sprache sich zu äuszern, lesen wir zu anfang von cap. 11, dasz es bisz dahin nur eine sprache und einartiges sprachmaterial (*dĕbârîm 'ăḥâdîm*) gegeben habe. Einen namen erfahren wir nicht; diser scheint als selbstverständlich gegolten zu haben, wie ja z. b. auch Pâṇini nicht für nötig hält, auszzusprechen, welche bhâšâ sein buch leren solle. Der schlusz, dasz als die sprache die hebraeische gemeint war, ist logisch berechtigt und selbstverständlich. Es fragt sich, ob die consequenz, dasz das hebraeische die gleich zu erwähnende sprachverwirrung überdauert hätte, ebenso berechtigt und selbstverständlich wäre.

Nun heiszt es weiter, dasz als die menschen (auf ihrer suche? *jimẕ'û*) ein groszes tal (ebene) fanden, sie sich dort niderlieszen, und stadt und turm bauten (woher kannten sie beides?), *pen nâpûẕ 'al*

pnêi kol hâ ârez̲ etwa wegen Gottes auszspruch I. 28 *prû u rbû u milʾû et-hâârez̲ vĕkibĕšûhâ*; Gott aber war dagegen und um sie zu zerstreuen verwirrte er (vermischte vill. nach Bâbel an ein *bal-bel* — von *bâlal* — gedacht) ihre sprache: *ăšer lôʾ jišmʿû ʾîš sĕfat rêʿêhû*. Gott verwirrte darnach ihre sprache, nicht ihr verständnis; nun wird immer übersetzt: "so dasz der eine des andern sprache nicht verstehn soll." Nun kann allerdings *jišmaʿ* heiszen: "audiet" und "intelleget", aber *lôʾ jišmaʿ* ist etwas anderes. Das hören wird zur wirklichkeit im verstehn, aber um zu sagen 'er soll nicht verstehn' kann man nicht sagen "er soll nicht hören", weil es ein nicht-verstehn nur geben kann, wenn es ein hören gegeben hat. Es wäre also dem wortlaute gemäsz gerade das negiert, worauf es in erster linie ankam. "Er soll nicht hören!" er soll aber hören; verstehn soll er nicht — was? das, was er gehört hat. "Er soll (fürderhin) nicht hören einer des andern sprache" disz musz der sinn sein, die frage ist: welche sprache? Biszher verstund man natürlich die (neu entstandene) verwirrte sprache, weil man eben "er soll nicht verstehn" übersetzte. Disz kann nicht richtig sein; es musz gemeint sein: Er soll fürderhin nicht hören die (biszherige) sprache des andern; dise soll er nicht mehr zu hören bekommen, daher auch der Midraš falsch erklärt. Da *jišmaʿ* bedeutet "er wird hören" und das consequens "er wird verstehn" (weil er eben gehört hat), das consequens aber auch sein kann, dasz er nicht versteht, so steht ein *lôʾ jišmaʾu* mit einem "verstehn" in keinem zusammenhange, kann also nicht bedeuten: "er wird nicht verstehn". Folglich darf man die Bibel auch nicht des krassen widerspruches beschuldigen, welcher mit der gewaltsamen aufhebung des sprachlichen zusammenhanges der menschheit den genetischen zusammenhang aller sprachen in verbindung bringt. Soviel allerdings musz zugegeben werden, dasz auch nach der Bibel das hebraeische, wenn es die sprache des geschlechtes der zerstreuung gewesen wäre, bei der sprachverwirrung hätte untergehn müszen. Es ist aber klar, dasz die sage von der letzteren mit ersterer anname in keinem innerlichen zusammenhange steht, und folgerungen von dem einen

auf das andere gänzlich unzuläszig sind, da keines von beidem auf tatsächlichem beruhet.[1]

Königl. Weinberge, März 1906. A. LUDWIG.

---

[1] Es liesze sich noch eine modalität denken, um der verlegenheit zu entgehn, das hebraeische in der sprachverwirrung untergehn laszen zu müszen. Man könnte besagte sprachverwirrung nur als ein vorübergehendes zwischenstadium betrachten, welches den zweck gehabt hätte, die zerstreuung der menschen zu bewirken, und nachdem diser zweck erreicht war, dem früheren zustande wider platz machte. Der Midraš spricht in der tat nur von missverständnissen und üblen folgen derselben, und leitet die (sibzig) sprachen der (sibzig) völker nicht davon her. Auch *děbârîm 'ăḫâdîm* erklärt er anders: *ḫaddîm* oder *'aḫûdîm*, natürlich ganz unmöglich.

Pand-nāmak i Zaratušt.

Der Pahlavi-Text mit Übersetzung, kritischen und Erläuterungsnoten.

Von

Alexander Freiman.

(Schluß.)

Der Text.

Im Namen Gottes.[1]

[a] *yazatān i nām pa*

§ 1 Von den Urgläubigen, die das erste Wissen besaßen[3], ist gemäß der aus der Religion kommenden Offenbarung gesagt worden, wie folgt:

pa dānišnān[3] *fratum i pōryōtkēšān*[2] [b] § 1

ku ēstēt guft bē dēn hač i paδtākīh [c] [d]

---

[a] Der ganze Satz fehlt in U_1 [b] U_1 U_3. U P. om. K_{29} [c] U_3 [d] P. [e] P. om.

---

[1] So übersetze ich: *pa nām i yazatān*. Eigentlich bedeutet *yazat*: jedes zur himmlischen Schar gehörende Wesen, sowohl Ahura Mazda selbst, als seine Gehilfen — die Amahraspands und andere gute Geister. Wie ist also das Wort *yazatān* zu übersetzen? Es kann zweifach verstanden werden. Erstens muß *yazat*, als Gegensatz zu *dēv*, ähnlich unserem ‚Engel' aufgefaßt werden, dem *y°* auch in seiner Rolle entspricht, und zweitens ist *yazatān*, als Inbegriff der ganzen himmlischen ahuramazdischen Welt unmöglich anders als ‚Gottheit', ‚Gott' zu übersetzen, welche Bedeutung es auch im Persischen allein behalten hat. Jeder Abschreiber einer Pahlavi-Handschrift, wenn er am Anfang seiner Arbeit ein *pa nām i yazatān* geschrieben hat, meinte eben diese ‚Gottheit' damit.

[2] Ein ‚mot savant' — das awestische *paoiryō.ṭkaēša-*.

[3] Ich fasse *fratum dānišnān* als Bahuvrīhi-Komp.

§ 2 Jeder Mensch[1] muß, bevor er zum Alter von 15 Jahren kommt, folgendes wissen: § 2

15 i dāt ō ka martum[1] *har*

bē pēš ēnand aδakaš[2] *rasēt sālak*

ku apāyēt dānistan

§ 3 Wer bin ich? Und wem gehöre ich an? Und woher bin ich gekommen? Und wohin werde ich wieder gehen? Und aus welcher Sippe und welchem Geschlecht bin ich? Und was ist § 3

ku[3] *hač u hēm xᵛēš kē u hēm kē*

hač u šavēm[4] *ku ō apāč u hēm mat*

čē v-am hēm tōxm u patwand katām

a U_2 … b U_1. U_3. P. H. … c U_2 … d U_3. P. H. … e U_2. K_{29}. J. … f U_1 om. g K_{29}. J. om. h U_1 … i U_1. U_3. H. om. k U_1. U_2. U_3. P. H. … l U_1. U_3. om. m U_1. U_3. H. om. n U_3. H. … P. … o K_{29}. J. …

[1] Die übliche Voranstellung des logischen Subjekts, die so sehr an die lateinische Konstruktion erinnert. Das Subjekt wird in dem Satze später noch einmal durch das Pronomen encliticum *aš* hervorgehoben.

[2] Nachdem der manichäische Fund in Zentralasien glücklich von Fr. W. K. Müller gelesen worden ist, kann es jetzt keinem Zweifel mehr unterliegen, wie das berüchtigte Ideogramm … oder … zu lesen ist. Es ist nämlich das altiranische *ada*, das dieselben Funktionen im Satze ausübt, wie …. Mit dem üblichen Suffix *ka-* ergänzt, lautete das Wort im Früh-Pahlavi *aδak*. Das mpT. Äquivalent ist *'ēg* — eine spät-mitteliranische Form des *aδak*. Ich zitiere hier ein paar Sätze aus der Müllerschen Ausgabe, darin die Funktion des *'ēg* deutlich zum Vorschein kommt. *'ûd kû khradêšahr yazd 'ô šahr pahrêzûd 'êg rôǰ mâh 'ûd sâr handasând* ,Und wenn der Gott des Verstandesreiches das Reich behüten wird, dann Tag und Monat' usw. (Müller S. 15); *'êg pêdâg bûd vâxš* ,da wurde sichtbar der Geist' (S. 30).

[3] K_{29} hat statt *hač ku*, bloß *ku*. *Ku* in der Bedeutung ,woher' kommt auch sonst im Pahlavi vor, aber verhältnismäßig selten. Nicht ohne Interesse wird vielleicht eine Parallele aus dem MpT. sein, wo *ku* in derselben Bedeutung erscheint: *'abâǰ vard kû 'amad hê* ,kehre zurück, woher du gekommen bist' (Müller S. 30).

[4] Vgl. Handarz i Husrav i Kawātān 3: *ēn-či guft ēstēt ku har kas bē apāyēt dānistan ku hač ku āmat hēm u čē-m ētar hēm v-am apāč ō ku apāyēt šūtan v-am čē hač-aš xᵛāhēnd* ,Folgendes auch ist gesagt: Jeder muß wissen: woher bin ich gekommen und wozu bin ich da und wohin muß ich wieder gehen und was verlangt man von mir?'

meine Pflicht auf Erden und was mein Lohn im Himmel? Und bin ich aus dem Geiste gekommen oder bin ich durch die Materie[3] entstanden? Bin ich ein Angehöriger des Ōhrmazd oder des Ahraman? der Engel (Yazats) oder der Teufel (Dēvs)? der Guten oder der Bösen? Bin ich ein Mensch oder ein Teufel[6]?

mēnōk[2] *i mizd čē u gētīk*[1] *i xᵛēškārīh*[a]
pa[e] *aδāv hēm*[d] *mat*[c] *mēnūk*[2] *hač u*
hēm xᵛēš Ōhrmazd hēm būt[g] *gētīh*[4] [f]
aδāv[k] *hēm xᵛēš yazatān*[i] *Ahraman*[h 5] *aδāv*
vattarān aδāv hēm xᵛēš vēhān dēvān[l]

---

a P. — b U₁. U₃. P. H. — c U₂ — d U₂ om. K₂₉. J. — e U₁. U₃. H. om. f U₁. U₃. P. H. — g U₁. U₂. U₃. P. H. — h U₁ U₃. H. — i U₁ U₃. H. — k U₂ om. l U₁ P.

---

[1] S. unten Note 4.

[2] Ich unterscheide *mēnūk* Substantiv ‚der Geist' (**manyū-ka*) und *mēnōk* Adjektiv (**manyava-ka*) — ‚geistig', ‚das Geistige'.

[3] So muß *gētīh* im Gegensatz zu *mēnūk* übersetzt werden. In dieser Bedeutung kommt das Wort im Pahlavi verhältnismäßig selten vor; dem Awesta ist es nicht fremd, z. B. Y. 31, 11. *hyaṯ nə̄ mazdā . . . gaēϑå̊sčā tašō daēnåsčā . . .*

[4] So lese ich mit NÖLDEKE (‚Syr. Polemik gegen die pers. Religion' S. 35, Anm. 5 in ‚Festgruß an RUD. v. ROTH'). Ebenso HÜBSCHMANN PS. S. 96 und HORN im Grd. Man muß zwei Formen unterscheiden: *gētīh* Subst. und *gētīk* Adj.

[5] Merkwürdigerweise finden wir in manchen Handschriften den Namen *Ahraman* hier und sonst mit umgedrehten, auf den Kopf gestellten Zeichen. Offenbar wollte der Abschreiber dadurch seinen Abscheu zu erkennen geben.

[6] Gemeint ist hier vielleicht ein ahramanisches Wesen überhaupt im Gegensatz zum Menschen. Eine auf den ersten Blick nicht gerade klare Gegenüberstellung, da sonst den Teufeln die Engel gegenübergestellt zu werden pflegen. Man muß auch hier das Awesta zu Hilfe nehmen, wo sich ähnliche Zusammenstellungen von Menschen und Teufeln öfters finden; so Y. 29, 4: *saxᵛārə̄ . . . yā zī vāvərəzōi . . . daēvāiščā mašyāiščā* ‚Ratschläge . . ., die von Teufeln und Menschen ausgeführt worden sind'; — Y. 52, 1—2: *ašīm . . . taurvayeintīm vīspå̊ ṯbaēšå̊ daēvanąm mašyānąmča* ‚Aschi . . ., die sämtliche Feindseligkeiten der Teufel und der Menschen überwindet'; — Yt. 1, 6; 15, 56: . . . *yaṯ mąm naēčiš taurvayāṯ nōiṯ daēvō naēδa mašyō nōiṯ yātavō naēδa pairikå̊* ‚. . . damit mich nicht überwinde weder Teufel, noch Mensch, nicht die Zauberer noch die Hexen' usw. (Sämtliche Zitate aus dem Awesta sind nach BARTHOLOMAE angeführt und übersetzt.)

Und wie viel Wege habe ich und welche Religion? Was ist mein Nutzen und was mein Schaden[1]? Wer ist mein Freund und wer mein Feind? Gibt es ein Urprinzip oder zwei? Und von wem [kommt] das Gute, von wem das Böse? Und von wem das Licht, von wem die Finsternis? Und von wem der Wohlgeruch, von wem der Gestank? Und von wem die Gerechtigkeit, von wem die Ungerechtigkeit? Und von wem die Verzeihung, von wem die Unbarmherzigkeit?

čand rās [v-am] dēv[c] aδāv hēm[b] martum[a]
čē v-am sūt čē v-am katām[d] dēn v-am
dušman kē v-am dōst kē[e] v-am zyān
kē hač u dō aδāv ēvak[f] bundātak[2]
kē hač u vatīh[g] kē hač u nēwakīh
kē hač u tārīkīh kē hač u rōšnīh[h]
kē hač u gandakīh[i] kē hač u hubōδīh
hač u adātastānīh[o] kē[n] hač[m] u[l] dātastānīh[k]
anāmurzišn[q] kē hač u apuxšāyišn[p] kē

[a] U₁ [b] J. K₂₉ om. [c] U₁ [d] U₃. H. [e] J. K₂₉ [f] H. om. [g] U₁. U₃. H. U₂. P. K₂₉ [h] K₂₉ U₁. H. [i] J. K₂₉ [k] K₂₉ U₂ U₁. U₃ [l] U₃. H. om. [m] U₃. H. om. [n] U₃. H. om. [o] K₂₉ U₂. P. U₁ U₃. H. om. [p] J. K₂₉ U₁ U₃. H. [q] U₁ U₃. H.

[1] Nämlich der ewige Nutzen und der ewige Schaden im andern Leben, wie aus dem Awesta hervorgeht. Termini technici.

[2] Salemann (*Ein Bruchstück manichaeischen Schrifttums*, S. 25) nimmt ein ursprüngliches **bunē-dāta-* an, und liest das Wort ‚*buniyāδak*‘. Ich halte diese Etymologie aufrecht, nehme aber an, daß im Pahlavi, nach Analogie solcher Formen, wie ‚*bun-gōwišn*‘, ‚*bun-dahišn*‘, eine Parallelform *bundātak* sich herausbilden konnte und mußte. Horn gibt eine andere Erklärung. Nach West (SBE. XXIV, S. 135) soll das Wort *bûn-yaštak* lauten und ‚original perversion‘ bedeuten! Da aber diese Bedeutung nicht recht für jene Stelle paßt, so, meint er, muß man *bûn-gaštak* (?) lesen, was ‚original evolution‘ bedeuten soll. Die linguistischen Exkursionen Wests sind nach ihrem Wert genügend bekannt. Gewiß ist das Wort dort wie überall *bun-dātak* zu lesen und bedeutet ‚Prinzip‘; es handelt sich dort um Ohrmazd, der ‚das böse Prinzip machtlos macht‘.

§ 4 Nun ziemt es dem, der den von X^{v}arənah[1] niedergelegten Sinn [dieser Fragen] untersucht, daß er unmittelbar durch den Glauben und auch vermittelungsweise auf dem Wege des Verstands zweifellos wisse[3]: § 4

nūn vičītār[a] *i čim*[b] *i*[c] *farr apar nihāt hamētōn-aš*[d] *[pa]*[2] *varravišn*[e] *u miyānǰīkīhā pa rās i xrat*[f] *apēvimānīhā*[g] *sačēt dānistan ku*

§ 5 Aus dem Geist bin ich gekommen und nicht durch die Ma- § 5

hač mēnūk[i] *mat hēm*[h] *nē pa gētīh*

---

[a] J. K_{29} [Pahlavi] [b] U_1. U_2. U_3. P. H. [Pahlavi] [c] U_2. P. [Pahlavi] [d] K_{29}. J. [Pahlavi] U_2. U_1. P. [Pahlavi] [e] K_{29}. J. [Pahlavi]; doch ist in J. am Rande [Pahlavi] mit späterer Hand angegeben [f] J. K_{29} schieben, nach [Pahlavi], [Pahlavi] ein [g] K_{29} schiebt hier [Pahlavi] ein [h] U_1. U_2. U_3. P. H. [Pahlavi] [i] U_1. U_3. P. H. [Pahlavi]

---

[1] Als Gottheit gedacht; s. aber Note 3.

[2] Das Wort fehlt in sämtlichen von mir benutzten Handschriften. Es schien mir aber unumgänglich nötig, dieses Wort einzuschieben. Das fordert der ganze Sinn des Satzes und die Pahlavi-Stilistik. Zu *pa rās i xrat* war notwendig eine Parallele *pa varravišn*. Vgl. noch Note 3.

[3] Dieser von mir vorgeschlagenen Übersetzung bin ich leider nicht ganz sicher. Erstens werden hier der Gottheit *X^{v}arənah* Handlungen zugeschrieben, mit denen sie sonst nichts zu tun hat, und die mehr bei dem christlichen Heiligen Geist am Platze wären. Uud zweitens war ich gezwungen, zwischen *hamētōn-aš* und *varravišn* ein *pa* einzuschieben, das in sämtlichen von mir benutzten Handschriften fehlt; freilich hat K_{29} statt [Pahlavi] — [Pahlavi], wo [Pahlavi] ein Rest des alten [Pahlavi] sein kann. Wenn es erlaubt ist eine Korrektur vorzuschlagen, so möchte ich statt [Pahlavi] *farr* — [Pahlavi] *fras* ‚Frage' lesen. Es besteht aber auch hier eine Schwierigkeit, da das Wort *fras*, an sich im Pahlavi ganz gut möglich (= awestisches *frasa-*), leider nicht nachgewiesen ist. Wenn wir davon absehen und beachten, daß [Pahlavi], unterstützt durch die spätere Aussprache, leicht mit [Pahlavi] verwechselt werden konnte, um später mit dem entsprechenden Ideogramm [Pahlavi] ersetzt zu werden, so bekommt der Sinn dieses Satzes eine andere Auslegung. Solche Fälle, wo ein Pahlavi-Wort falsch gelesen und später durch das Ideogramm ersetzt wurde, finden sich sehr häufig im Pahlavi, besonders in Awesta-Übersetzung und Kommentar. Auf diese Weise würde unser Satz, wie folgt, lauten: *nūn vičītār i čim i fras apar nihāt* . . . ‚Nun ziemt es dem, der den in (diese) Fragen hineingelegten Sinn untersucht . . .'. Alsdann würden wir das *X^{v}arənah* ganz entbehren können. — Oder sollte man [Pahlavi] *dast* lesen? *Nūn vičītār i čim dast apar nihāt . . . sačēt dānistan* ‚nun ziemt es dem Untersucher, der die Hand auf den Sinn gelegt . . .'?

terie[1] bin ich entstanden; geschaffen bin ich, nicht (von selbst) geworden; ich bin ein Angehöriger des Ōhrmazd, nicht des Ahraman; der Engel (Yazats), nicht der Teufel (Dēvs); der Guten, nicht der Bösen; ich bin ein Mensch, kein Teufel[4]; ich bin ein Geschöpf des Ōhrmazd, nicht des Ahraman. Und meine Sippe und mein Geschlecht stammen von Gayōmart[5], und meine Mutter ist Spandaramat[6], mein Vater Ōhr-

būtak nē hēm āfrītak[2] *hēm būt*

yazatān Ahraman nē hēm x^v*ēš Ōhrmazd*

hēm x^v*ēš vēhān dēvān nē hēm* x^v*ēš*

dēv nē hēm martum vattarān nē

dām Ahraman nē hēm dām Ōhrmazd

Gayōmart[5] *hač tōxm u patwand v-am*

Ōhrmazd pit v-am Spandaramat māt v-am

---

[a] U_1. U_2. U_3. P. H. [b] U_1 schiebt hier ein [c] U_1. U_2. U_3. P. H. U_1 schiebt hier ein [d] U_2. P. [e] U_1 U_3 [f] U_1 [g] J. P. [h] J. K_{29} [i] K_{29} om. J. mit späterer Hand eingeschoben [k] U_1. U_3. H. schieben hier ein [l] U_1. U_3. P. H. [m] H. [n] P. [o] U_1. U_3. H. [p] U_1

---

[1] S. Note 3, p. 239.

[2] Eine in der Bedeutung ‚geschaffen' sonst fast gar nicht vorkommende Form; nach SALEMANN Grd. S. 303 soll sie nur einmal in *Dāt. dēn.* 3, 4 belegt sein.

[3] S. Note 5, p. 239.

[4] S. Note 6, p. 239.

[5] Der erste Mensch. In späteren religiösen Büchern mehr als kosmisches Wesen aufgefaßt. Beim Sterben läßt er Samen, von dem ein Teil durch die Erde (*Spandaramat*) aufgenommen wird. Davon stammt das erste Menschenpaar: *Mahryak* und *Mahryānīh* (*Bd.* Kap. XV). Das Verhältnis des *Gayōmart* zu *Mahryak* und *Mahryānīh* ist also dem des *Ymir* zu *Ask* und *Embla* in der germanischen Mythologie ähnlich. Er hat die Ohnmacht des *Ahraman* bewirkt (*Bd.* III), der wieder seinen Tod verursacht. In Yt. 13, 84 wird *Gayōmart* gepriesen, ‚als erster, der des *Ahura Mazda* Willen und Gebote annahm'. Seine Verbindung mit *Spandaramat* wird als Beispiel der X^v*ētūkdas*-Heirat eines Sohnes mit der Mutter hervorgehoben (SBE. XVIII S. 401).

[6] Eine der sieben *Aməša-spənta*, Tochter des *Ahura Mazda*, weiblicher Genius der Weisheit und der Erde, Personifikation der Erde selbst und als solche Mutter des ersten Menschenpaares. S. Note 5.

mazd. Mein Menschtum habe ich von Mahryak[1] und Mahryā-

[b] *u* [a 1] *Mahryak hač martumīh v-am*

[a] U_2. U_1. U_3. H. P. [b] J. K_{29} om.

[1] Das erste Menschenpaar — Kinder des *Gayōmart* und der *Spandaramat* (des Menschen,prototyps' und der Erde). Aus dem Samen des *Gayōmart*, den er beim Sterben auf die Erde entlassen hatte, wuchsen sie nach vierzig Jahren als zwei Rhabarberstauden auf einem Stengel heraus. Erst später bekamen sie die Menschengestalt. Es wird in *Bd.* Kap. XV naiv genug über die Beschaffenheit dieser Pflanze vorgetragen, über den ersten Sündenfall (die Geschichte mit Blätterkleidern findet sich auch da), über das weitere Treiben des Menschenpaares auf der Erde, wobei auch nicht ausgelassen wird, daß sie sich gegenseitig Haare und Antlitz rauften! Rührend naiv ist die Erzählung über ihren ersten Erzeugungsakt. Die ersten Zwillinge, die geboren wurden, haben sie selber aufgezehrt (Kronos!). — Was meine Transkription der Wörter *Mahryak* und *Mahryānīh* anbetrifft, so bin ich leider nicht ganz sicher, wie die Endungen zu lesen sind. Was ist mit einem Pahlavi-Eigennamen anzufangen, der von den Abschreibern in jeder Handschrift anders geschrieben wird? Ich habe *Mahryak*, mit der üblichen Endung (*a*)*k* (*Artāk*, *Mazdak*, *Mihrak*) gelesen, sie scheint mir besser zu sein, als *īh* (*Mahrīh*), die von Hübschmann (PS. 195) und Nöldeke (PS. I, 38 Anm. 2) vorgeschlagen wurde. (Die Schreibart mit beweist an sich noch gar nichts.) Die Wörter selbst kommen in verschiedenen Texten und Handschriften verschiedentlich vor. Sie erscheinen als awestische Transkriptionen mit *š* , (*Bd.* XV) , (*Dāt. dēn.* LXIV, 2), , (*Dāt. dēn.* LXV, 2), , (*Dāt. dēn.* LXXXVII, 4). Dann finden sich diese Wörter mit der historischen Orthographie ,*tr*' und endlich mit ,*hr*': , (wie in diesem Texte), . In *Mujmil ut-tewārich* (Mohl, *Journ. as.* 1841, S. 151) lesen wir persische Transkriptionen dieser Wörter in der Form مشی, مشیانه. In der Handschrift U_2 werden sie in der Glosse mit مشی und مشی آن transkribiert. Das altpersische Urbild dieser Formen mußte, wie schon Nöldeke a. a. O. richtig bemerkt hat, **Martya* gelautet haben. Aus einem altpersischen **Martya* hat sich die mittelpersische Form **Mahryak* herausgebildet, die , oder mit historischer Schreibart , geschrieben wird. Es ist nicht begreiflich, warum Foy (KZ. XXXVII 497) gegen die allgemein anerkannte Tatsache ins Feld zieht, daß aus ursprünglichem *tr* — (und mit Metathesis auch aus *rt*, wie in unserem Falle) — *ϑr* und später *hr* geworden ist. Wie kann aus *ϑr* im Pahlavi wieder *tr* werden, um später mit einem Sprung sich in *hr* zu verwandeln? Die Schreibung mit *tr* ist eben historisch, und ,historisch' wird sie deswegen genannt, weil man im Pahlavi zur Wiedergabe des awestischen *ϑ* ein *t* (oder *s*) zu gebrauchen gewöhnt war; auf diese Weise wurde awestisches *Miϑra-*, *čiϑra-* mit und transkribiert, dann wurde diese Schreibung auch auf echte Pahlavi-Wörter ausgedehnt, die aber stets mit *hr* ausgesprochen wurden; wir finden auch neben der ,historischen' Schreibung mit *tr* die mit *hr*; so und usw.

nīh,[2] welche die erste Sippe und Geschlecht des Gayōmart waren.[2] Und ich habe folgende Pflicht und Obliegenheit zu erfüllen: [Ich muß] überzeugt sein, daß Ōhrmazd ist[3], immer war und immer sein wird; daß seine Herrschaft unvergänglich ist, und daß er unbegrenzt und vollkommen ist; daß Ahraman nicht ist und zugrunde ge-

tōxm u patwand fratum kē Mahryānīh [1]

i varzišn v-am hēnd būt Gāyōmart hač

Ōhrmazd ku ēn frēčpānīh [4] *u xᵛēškārīh*

bavētīh hamēv u būtīh hamēv astīh pa

u akanārakīh u xᵛatāδīh anōšak u

---

a U₁. U₂. U₃. P. H. b U₁. U₂. U₃. P. H. c U₁. U₂. U₃. P. H. d H. e U₁. U₂. U₃. P. H. f J. K₂₉ g U₁ om. h U₁ U₂ U₃ H. i J. K₂₉. U₂ k U₂ l J. K₂₉ m U₂. U₃. P. H. U₁ n J. K₂₉ om. o J. K₂₉ p U₁ P. K₂₉ q U₃. H.

Schauderhaft sind die Transkriptionen der Wörter *Mahryak* und *Mahryānīh*, die von West an verschiedenen Stellen gegeben sind: *Mâshya — Mâshyôî, Maharîh — Maharîyâôîh, Marhayâ — Marhîyôîh, Masyê — Masyâôê* usw.

[1] S. Note 1 der vorhergehenden Seite.

[2] Dieser Satz ist von West in einer Note zu seiner Übersetzung von *Bd.* (SBE. V. S. 53 Note 4) falsch wiedergegeben worden. Er übersetzt dort: ‚and my human nature is from Matrôîh and Matrôyâôîh, *from* which first generation and seed from Gâyômard I have sprung'. Abgesehen davon, daß in seiner Auslegung der Satz nicht recht verständlich wird, steht doch im Texte nicht *būt hēm*, sondern *būt hēnd*, nur J. K₂₉ haben *būt hēm*.

[3] S. Note 2, p. 245.

[4] Ich fasse das Wort als aus **fra-raēč-pān* entstanden (Wurzel **ric*). *Fra-raēč* gab durch Haplologie *fraēč* (ebenso wie *fra-raēp — fraēp*). Davon *frēčpānīh* = ‚die Wahrung dessen, was vorangelassen ist, was vorliegt, obliegt', ‚die Wahrung, Erfüllung der Obliegenheit, die Pflicht'.

Das Wort kommt auch mit späterer Schreibung (*Dāt. dēn.* I, 14, *Dk.* VIII, 44, 13 und sonst) vor. Justi (*Iran. Namenbuch* S. 494) meint, der Strich nach wäre nur Virāma und das Wort wäre *frīčēānīk* zu lesen: das ist falsch. Spiegel (*Traditionelle Literatur der Parsen* II S. 417) nimmt sogar eine arabische Entlehnung an und stellt das Wort mit dem hebräischen פָּרִיץ zusammen! Das Wort ist aber echt iranisch. *Bd.* XVI, 5 (S. 39, Z. 6) ist danach *har čē hač-aš apē frēčēt apāč ō xūn bavēt* zu lesen, nicht *frēpēt*, wie Justi gelesen hat. Er übersetzt das: ‚Aller (Saame) nämlich, (welcher) später täuscht, wird wieder in Blut verwandelt'. Es ist vielmehr zu übersetzen: ‚Alles, was übrig bleibt, wird . . .' usw.

richtet ist.[1] Und [ich muß] mich selber in der Zugehörigkeit zu Ōhrmazd und zu den Amahraspand[4]

avēn u nēstīh pa Ahraman apēčakīh

x^vēšīh pa tan x^vēš u mēnītan[3] *būtīh*[2]

[a] U1 U3. H. [b] U2. om. [c] U2. U3. P. H. U1 [d] U3. H. om.

[1] Dank dem manichäischen Funde, der so ungeheure linguistische Schätze in sich birgt und so viel zur Erklärung des Pahlavi beitragen wird, kann die Etymologie des ‚immer' endlich auch ihre richtige Erklärung finden. Wir lesen nämlich dort das Wort *hamēv* (MÜLLER S. 32 und 76), das unserem der Bedeutung nach vollständig entspricht. *Hamēv* ist aus einem **ham-aiva*° entstanden. Daß **ham-aiva*° die Bedeutung ‚immer' bekommen kann, ist leicht verständlich. Mit Verlust des *v* ist daraus das spät-mittelpersische *hamē* hervorgegangen.

[2] *Avēn būtīh* — eigentlich ‚das Unsichtbargewordensein'. S. dazu NÖLDEKE, *Geschichte des Artachšīr i Pāpakān* (BB. IV S. 41). Man muß die bösen Geister so betrachten, als ob sie in Wirklichkeit nicht existierten, man muß sie ignorieren. Weiter in unserem Texte § 13 lesen wir: *Anrāk Mēnūk i būt ka nē būt andar ēn dām ū bavēt ka nē bavēt andar dām i Ōhrmazd* . . . ‚Anrāk Mēnūk, welcher war, als ob er nicht wäre in dieser Schöpfung, und sein wird, als ob er nicht sein wird in der Schöpfung des Ōhrmazd'. Ar. Vir. V, 10—11: *vat nimāyēm . . . astīh i yazatān u amahraspandān u nēstīh i Ahraman u dēvān* ‚Und wir zeigen dir das Sein der Yazats und Amahraspands und das Nichtsein des Ahraman und der Teufel (Dēvs)'. *Bd.* S. 1, Z. 11 ff.: *Ōhrmazd būt u ast u hamēv bavēt* ‚Ōhrmazd ist gewesen und ist und wird immer sein', *Ahraman . . . u ast ka nē bavēt.*

Bei dieser Gelegenheit mache ich den Leser aufmerksam auf einen aus der Menge der von den Pazandisten gemachten Fehler. In der WESTschen Ausgabe des *Mēnūk i xrat* II, 87 lesen wir: *u añdar sālārī, vehā̃ pa vehī . . . u vatarā̃ ajīhashnī kardan veh.* Es fragt sich, was das merkwürdige, sonst nirgends vorkommende, unsinnige Wort *ajīhashnī* bedeuten soll. In dem dem Texte beigegebenen Wörterbuch ist das Wort mit ‚punishment, chastisement', persisch توجشن übersetzt worden. Die Sanskrit-Übersetzung hat danach das Wort durch *nindākaraṇa* wiedergegeben. Wenn wir aber die ANDREASsche Pahlavi-Ausgabe desselben Textes zu Rate ziehen, so finden wir an der Stelle von *ajīhashnī* *avēnišn.* Auf welchem Wege der Pazandist von *avēnišn* zu *ajīhashnī* gekommen ist, mag er selber wissen. Das Ende des oben angeführten Satzes ist demnach zu korrigieren; es heißt *vattarān avēnišn kartan vēh* d. i. ‚das Unsichtbarmachen (das Vernichten) der Bösen ist gut'.

[3] Diesen Satz wortgetreu und zugleich stilistisch gut wiederzugeben, war mir schwer. Wörtlich würde es etwa heißen: ‚den Ōhrmazd ästimieren auf Sein, Immergewesensein' usw.

[4] Wörtlich — ‚die unsterblichen Heiligen'. Sechs höchste Engel (Yazats), die zusammen mit Ōhrmazd ein himmlisches Siebener-Konzil ausmachen.

halten und von Ahraman, von den Teufeln (Dēvs) und den Teufelanbetern fern bleiben.

u dāštan Amahraspandān[1] *u Ōhrmazd i yasnān*[2] *dēv u dēvān u Ahraman hač būtan yutāk*

§ 6 Was das Irdische anbetrifft[3], so [soll man] sich erstens der Religion angeloben[5], sie pflegen und verehren und dadurch des

ástavān[4] *dēn pa fratum gētīh*[3] *pa hač-aš u yaštār u varzītār pataš būtan* § 6

---

[a] U₃. H. om. [b] U₂ [Pahlavi] [c] J. K₂₉ U₂ (statt [Pahlavi]) [Pahlavi] [d] U₁ [Pahlavi] U₃ [Pahlavi] [e] U₁. U₃. om. [f] U₂ [Pahlavi] U₁ [Pahlavi] P. [Pahlavi] [g] J. K₂₉ [Pahlavi] [h] U₁. U₃. P. H. [Pahlavi] [i] U₁. U₂. U₃. P. H. [Pahlavi] [k] U₂. U₃. P. H. [Pahlavi] U₁ [Pahlavi] [l] [Pahlavi]

---

[1] S. Note 4 der vorhergehenden Seite.

[2] Wie ist das Wort [Pahlavi] zu lesen? So wie es hier steht, kann es unmöglich richtig sein. Ein Wort [Pahlavi] ist mir nicht bekannt. Es muß eine alte Verstümmelung sein, die in sämtlichen Handschriften, die mir zu Gebote standen, erscheint, — mit Ausnahme einer, wo sich [Pahlavi] findet. Ich glaube mit einiger Sicherheit annehmen zu dürfen, daß das Wort *dēvyasnān* zu lesen ist. Für die Abschreiber dieser Handschriften galten die Zeichen [Pahlavi] soviel als *y*; [Pahlavi] z. B. wurde von ihnen *yār* ausgesprochen usw. Der Anfang des Wortes [Pahlavi] meint also wohl *yas*. Es fehlt aber das *n*. Hier kommt die Handschrift U₁ zu Hilfe; in ihr haben wir [Pahlavi]; es ist gar nicht unmöglich, daß das [Pahlavi] eine Verstümmelung aus [Pahlavi] ist, solche Fälle kommen in verschiedenen Handschriften oft genug vor; s. S. 247 d. Das ganze Wort ist also in [Pahlavi] oder [Pahlavi] zu korrigieren. Weniger Wert hätte die Konjektur [Pahlavi] *dēv-ayāwārān*. Möglich ist sie auch.

[3] Allerdings gilt das für die folgenden Paragraphen mehr, als für diesen; hier ist noch von dem ‚Himmlischen' die Rede. Man könnte das *pa gētīh* als eine Art von Überschrift betrachten, die für einen ganzen Absatz bestimmt war.

[4] Eigentlich geht hier die Konstruktion weiter, wie im früheren Paragraph; der Satz hängt von *v-am varzišn i xᵛēškārīh u frēčpānīh ēn ku* ab. Es schien mir aber stilistisch besser, den Satz als selbständig mit imperativer Bedeutung deutsch wiederzugeben. Diese Konstruktion erstreckt sich auf zu viele Paragraphe, als daß man aus ihnen im Deutschen einen Satz machen könnte.

[5] Vgl. das awestische *āstūtay-* ‚Sichangeloben an'. Die konträre Bedeutung dazu ‚Sichabgeloben' (aw. *apastūtay-*) finden wir bei MÜLLER S. 32: *'abâg 'abêstâvagâ-nan nê qûšîdan* ‚mit solchen, die von der Religion abgefallen sind, nicht streiten'.

guten Anrechts teilhaftig werden[1]; gläubige Betrachtungen über die gute Religion der Mazdaanbeter anstellen; [man soll] den Nutzen von dem Schaden,[3] die Sünde von der Guttat, das Gute von dem Bösen, das Licht von der Finsternis, das Mazdayasnertum von dem Dēvayasnertum unterscheiden.

pa mēnišnīh varravišn būtan huartāk[1]
hač sūt dāštan māzdēsnān[2] *i dēn vēh*
hač vēhīh u karpak hač vināš u zyān
u tārīkī hač rōšnīh u vattarīh
vičītan bē dēvyasnīh hač māzdēsnīh[2]

§ 7 Zweitens [soll man] heiraten und irdische Nachkommenschaft erzeugen[4]; darin [soll man] eifrig sein und dadurch des guten Anrechts teilhaftig werden[1].

§ 7 *gētīk i patwand u kartan žan ditīkar*
huartāk[1] *hač-aš u tuxšāk pataš rāyēnītan*
būtan

---

[a] U₁. U₂. U₃. P. H. [Pahlavi] J. pr. m. [Pahlavi] später in [Pahlavi] korrigiert U₃. H. schieben nach [Pahlavi] noch ein [Pahlavi] ein [b] J. K₂₉ [Pahlavi] U₁. U₂. U₃. P. H. [Pahlavi] [c] U₁. U₃. H. [Pahlavi] [d] J. K₂₉ [Pahlavi] U₃. H. [Pahlavi] [e] U₁ schiebt hier [Pahlavi] ein [f] J. K₂₉. U₂. P. om. [g] U₁. U₂ [Pahlavi] [h] U₁ [Pahlavi] [i] J. K₂₉. U₃. H. [Pahlavi] [k] U₁. U₂. U₃. P. H. [Pahlavi] [l] U₁. U₃. H. [Pahlavi] [m] J. K₂₉ om. [n] U₃ [Pahlavi]

---

[1] Nämlich des Anrechts auf das höchste Gut, auf das Paradies. Ich schlage vor, dieses Wort *huartāk*, als Kompositum von *hu* und *artāk* (aw. *ašavan-*), zu lesen. Unter anderen Bedeutungen für *ašavan-* gibt BARTHOLOMAE in seinem Wörterbuch (Spalte 253) auch: ‚dem das (höchste) Anrecht zusteht, dem das Paradies sicher ist', z. B. Vd. 5, 61: *ǰvasčit̰ nōit̰ bvat̰ ašava* ‚so lang er lebt, erwirbt er sich das Anrecht nicht'. Das paßt für unsere Stelle sehr gut. Vgl. zu dieser Bedeutung des Wortes MÜLLER S. 77: *pas 'abdûm padîrây* [*d*]*âšîn 'î farûkhân vâ nêv bakhtîy andar . . . 'anôšag* ‚später zuletzt mögest du empfangen die Gabe der Seligen und den guten Anteil im (Paradiese, dem) unsterblichen'.

[2] Vṛddhiḥ in der ersten Silbe.

[3] S. Note 1, p. 240.

[4] Eine der wichtigsten religiösen Pflichten des Mazdayasners. Man muß heiraten und Kinder erzeugen, um einen Erben zu hinterlassen, der für die Eltern beten kann. Wenn man keinen eigenen Sohn hat, muß man einen adoptieren. Die Sorge um Nachkommenschaft als religiöse Pflicht ist vielen orientalischen Völkern gemein, auch Griechen und Römern. Bei den Mazdayasnern muß sie schon verhältnismäßig früh die religiösen Vorstellungen beschäftigt haben. Bereits

§ 8 Drittens [soll man] die Erde besäen und bearbeiten.

[u] kartan kiščār[1] zamīk sitīkar varzītan[a] § 8

§ 9 Viertens [soll man] das Vieh behandeln, wie es sich gehört.[2]

varzītan dātīhā gōspand[b] čahārum § 9

§ 10 Fünftens [soll man] sich ein Drittel des Tags und ein Drittel der Nacht in der heiligen Schrift belehren lassen[3] und die Weis-

i ēvak[c] 3 u rōč[d] i ēvak[c] 3 panǰum § 10
ahravān i xrat u kartan[g] ēhrpatistān[3][f] šap[e]

[a] U_1. U_2. U_3. H. J. K_{29} [b] K_{29} U_1 [c] U_1 [d] K_{29} om. J. mit späterer Hand darübergeschrieben. U_2 in korrigiert [e] U_1. U_2. U_3. P. H. [f] U_1. U_2. P. [g] J. K_{29} haben, statt

im Awesta ist von einer ‚einsichtsvollen, aus Bedrängnis errettenden Nachkommenschaft' die Rede (*frazaintīm . . . ązō-būǰim hvīrąm* Y. 62, 5; *frazantōiš . . . ązō-būǰō hvīrayå* Yt. 13, 134). Im *Sad-dar* ist ein ganzes Kapitel dieser religiösen Pflicht gewidmet (Kap. XVIII). Jedes gute Werk, das das Kind tut, kommt den Eltern zu gute, als ob sie es mit eigenen Händen getan hätten. Der Sohn (*puhr* —) ist eine Brücke (*puhl* —. Ein interessantes Wortspiel!), über welche man in jene Welt gelangen kann. Wer keinen Sohn hat, der bleibt vor der *Činvat*-Brücke stehen, und alle guten Werke, die er vollbracht hat, können hier nicht helfen. Jeder *Yazat* befragt ihn: ‚Hast du einen Vertreter für dich auf der Erde gelassen?' Dann gehen sie von ihm fort, voll von Kummer und Angst. Dieselbe Frage wird auch im *Šāyist nē šāyist* (X, 22; XII, 15) behandelt.

[1] Oder *kištčār*, *kiš-u-čār*?

[2] Vgl. dazu Y. 29, das der Viehzucht gewidmet ist.

[3] *Ēhrpatistān* bedeutet sowohl das Lesen, Lehren und Lernen der heiligen Schrift, als den Ort selbst, wo das Lesen usw. der heiligen Schrift stattfindet; daher auch der Ausdruck *ō ēhrpatistān šutan* (wie z. B. hier in K_{29}); NERIOSENGH übersetzt *ēhrpatistān* mit *adhyayana*. Die Pflichten eines *Ēhrpat* bis auf die kleinsten Einzelheiten lehrt das *Nīrangastān* (dessen Anfang eben dieser Frage gewidmet ist). Ich führe hier einige solche Angaben an: Nīrang. 52: . . . *gavāstryača varəšnå vərəzyantō xratūmča ašavanəm aiwišantō* ‚landwirtschaftliche Arbeiten verrichtend und dem Studium der frommen Weisheit obliegend'; dazu die Pahlavi-Erläuterung: *ēhrpatistān pa dāt u zand ē kunēnd*. Nīrang. 3: *katārəm āϑrava aϑaurunəm vā parayat̰ gaēϑanąm vā asparənō avat̰ gaēϑanąm asparənō avōit̰* ‚Soll ein Priester auf Priesterdienst ausgehen oder soll er für die Integrität seines Hausstandes sorgen? Er soll für die Integrität

heit der Frommen[1] befragen; ein Drittel des Tags und ein Drittel der Nacht Feld- und Kulturarbeit verrichten; ein Drittel des Tags und ein Drittel der Nacht essen und der Erholung und der Ruhe pflegen.[2]

ēvak 3 u rōč i ēvak 3 u pursītan[1]
3 u kartan āpātānīh u varz šap i
xᵛartan šap i ēvak 3 u rōč i ēvak
kartan āsāyišn u rāmišn u

---

[a] J. K$_{29}$ … U$_1$ … [b] U$_1$ … [c] U$_1$. om. [d] P. … [e] U$_2$. U$_3$. P. H. … U$_1$ … [f] U$_2$. H. … [g] U$_3$. P. H. …

---

seines Hausstandes sorgen‘. Die Pahlavi-Erläuterung hat daraus einen praktischen Schluß gezogen; *ast ētar paδtāk ku xᵛāstak sardārīh vēh ku ēhrpatistān kartan* ‚hier ist klar, daß es besser ist, für das Eigentum zu sorgen, als die heilige Schrift zu rezitieren‘. So noch mehr. Auch Vd. 18 ist dem *Ēhrpat*-tum gewidmet; Vd. 18, 5 sagt Ahura Mazda, man soll nicht einen Mann *Ēhrpat* nennen, der die ganze Nacht hindurch schläft, ohne die heilige Schrift zu lesen und die Opfer zu vollbringen: *yō saēte haurvąm tarašca xšapanəm ayazəmnō* . . . Pahl.-Übersetzung: *kē nisāyēt hamāk tarist šap ayaštār*.

[1] *Xrat i ahravān* ist einfach eine Übersetzung des awestischen *xratuš ašava*, wie schon aus dem folgenden Zitat einleuchtet. Vd. 18, 6: *yō haurvąm tarasča xšapanəm xratūm pərəsāṯ ašavanəm* ‚wer die ganze Nacht hindurch die fromme Weisheit ausforscht‘. Dazu Pahl.-Übersetzung: *kē hamāk tarist šap xrat pursīt i ahrav* und Erläuterung: *ku ēhrpatistān kunēnd ku čīč i frārōn āmōčēt* ‚sie lesen die heilige Schrift, damit sie [sie] etwas Rechtes lehre‘.

[2] Zu dieser interessanten Teilung des Tages und der Nacht, wobei ein Drittel der geistig-religiösen Tätigkeit, ein Drittel der praktisch-weltlichen und ein Drittel der Ruhe gewidmet sein soll, ist es nicht ohne Interesse einige Stellen aus dem Avesta zu vergleichen. Vd. 4, 45 lesen wir: *yezi xratu-činaϑhō ǰasąn upa vā mąϑrəm spəntəm maraēta pourumča naēme asne aparəmča pourumča naēme xšafne aparəmča* . . . ‚Wenn sie kommen Belehrung zu heischen, so soll man das heilige Wort rezitieren die erste Hälfte des Tags und die zweite, die erste Hälfte der Nacht und die zweite . . .‘. Ebenda: *maiδyāi asnąmča xšafnąmča avaϑhabdaēta paiti asne paiti xšafne* . . . ‚um Mittag und Mitternacht soll er sich zum Schlaf hinlegen jeden Tag und jede Nacht‘. Ferner Y. 62, 5: *frazaintīm ərəδvō-zəngąm axᵛafnyąm* . . . ‚die Nachkommenschaft, die (immer) auf den Beinen ist und nicht schläft‘. Dazu der Pahl.-Kommentar: *ku tāk apar hač dēnīk nē xᵛafsēm srišūtak rōč[u] šap vēš nē xᵛafsēt* ‚damit ich nicht über das gesetzliche (Maß) hinaus schlafe; mehr als ein Drittel des Tags und der Nacht sollt ihr nicht schlafen‘. Vgl. noch Nīrang. 6: *ϑrišum asnąm xšafnąmča* ‚ein Drittel der Tage und der Nächte‘.

§ 11 Und darüber [soll man] ohne Zweifel sein, daß aus der Guttat der Nutzen und aus der Sünde der Schaden [kommt]; daß Ōhrmazd mein Freund ist und Ahraman mein Feind, und daß es [nur] einen Weg[1] der Religion gibt.

hač ku būtan apēvimān ēn pa u § 11
dōst v-am zyān vināš hač u sūt karpak
i rās u Ahraman dušman u Ōhrmazd
ēvak[1] dēn

§ 12 Es gibt [nur] einen Weg der guten Gedanken, guten Worte, guten Taten, des Paradieses, des Lichtes und der Vollkommenheit: den unbegrenzten [Weg] des Schöpfers Ōhrmazd, der immer gewesen ist und immer sein wird.[3]

u huvaršt u hūxt u humat i rās ēvak § 12
akanārak u apēčakīh u rōšnīh u vahišt
hamēv[2] u būt hamēv[2] i Ōhrmazd dātār i
bavēt

---

[a] U₁ … U₃ … [b] J. K₂₉. U₁. U₂. P. om. [c] K₂₉ om. [d] J. K₂₉ … U₂ … [e] J. K₂₉ … U₁ … [f] U₁. U₂. U₃. P. H. … [g] U₁ …

---

[1] Vgl. zu diesem Paragraph Y. 72, 11: *aēvō pantå yō ašahe vīspe anyaēšąm apantąm* ‚es gibt [nur] einen Weg, den des Aša, alle [Wege] der anderen [sind] Unwege‘. Ar.Vir. 101, 15: *ēvak ast rās i ahrākīh rās i pōryōtkēšīh u ān i apārīk rās hamāk nē ras* ‚es gibt [nur] einen Weg, den der Frömmigkeit — den Weg des Urglaubentums, — die anderen Wege sind alle Unwege‘. Nach Darmesteter (*Zend-Avesta* III, S. 150) soll auch ein parsisches Werk, betitelt *Rivāyat Frazer* 134 (Bodley. Or. 670) einen ähnlichen Satz haben: *yak hast rāh i ašāi awārī ǰudrāhī* ‚es gibt nur einen Weg, den der Frömmigkeit, die anderen sind Unwege‘.

[2] S. Note 1, p. 245.

[3] Dieser Satz ist im Deutschen leider in seinem vollen Sinn nicht wiederzugeben. Es sind hier die Wörter: *humat, hūxt, huvaršt, vahišt* usw., die die Aufgabe einfach unmöglich machen. Außer in ihrer ursprünglichen Bedeutung: ‚gute Gedanken‘, ‚gute Worte‘ und ‚gute Taten‘ sind sie hier zugleich in abgeleitetem Sinn gemeint. Sie bedeuten nämlich jene Vorräume, die die Seele des Gerechten durchschreiten muß, um zum Paradies zu gelangen (vgl. Hādōxt Nask II, 15). Den ersten Schritt macht sie ins *Humat*, den zweiten ins *Hūxt*, den dritten ins *Huvaršt*, um dann mit dem vierten ins ‚unendliche Licht‘ (*anaγra raočå*), d. i. ins Paradies zu gelangen. Man müßte also alle diese termini technici zweimal übersetzen, wenn man den Satz in seinem vollen Sinn wiedergeben wollte. Das *u* vor *akanārak* ist zu streichen.

§ 13 Es gibt einen Weg der schlechten Gedanken, schlechten Worte und schlechten Taten, der Finsternis, Begrenztheit, alles Unheils, des Todes und des Bösen: [das ist der Weg] jenes falschen Anrāk Mēnūk, welcher war, als ob er nicht wäre in dieser Schöpfung, und sein wird, als ob er nicht sein wird in der Schöpfung des Ōhrmazd, und der am Ende zugrunde gehen wird.[1]

§ 13
u dužhūxt u dužmat i rās ēvak
kanārakōmandīh u tarīkīh dužhuvaršt
vattarīh u markīh u anākīh harvisp u
ka būt i Mēnūk Anrāk drvand ōy i
nē ka bavēt u dām ēn andar būt nē
pa u Ōhrmazd i dām andar bavēt
apasihēt bē fražām

§ 14 Und auch darüber [soll man] ohne Zweifel sein, daß es zwei [Ur]prinzipien gibt: eines, den Schöpfer, und eines, den Zerstörer.

§ 14
ku būtan apēvīmān ēn či pa u
ēvak u dātār ēvak dō bundātak
murnǰēnītār

§ 15 Dieser, der Schöpfer ist Ōhrmazd, von dem all das Gute und all das Licht [stammt].

§ 15
nēwakīh harvisp kē Ōhrmazd dātār i ōy
hač-aš rōšnīh harvisp u

§ 16 Jener, der Zerstörer ist der falsche Anrāk Mēnūk, der die All-

§ 16
Mēnūk Anrāk drvand murnǰēnītār i ān

a P. [Pahlavi] b U2. P. [Pahlavi] c U1. U2 [Pahlavi] d H. [Pahlavi] P. om. e U1 [Pahlavi] f U1. U2. U3. P. H. [Pahlavi] g J. [Pahlavi] später korrigiert in [Pahlavi] U1 [Pahlavi] h J. K29. U1. om. i U1. U2. U3. P. H. [Pahlavi] k K29. U3. P. [Pahlavi] l U1 schiebt hier [Pahlavi] ein m U2. P. [Pahlavi] n U1 [Pahlavi] o H. om. den ganzen Satz von [Pahlavi] bis [Pahlavi] p U1. U3. [Pahlavi]

[1] Vgl. dazu Note 2, p. 245.

bösheit und Vielverderblichkeit ist[2], der betrügerische Satan[1].

druž[1] *i purmarkīh u vattarīh harvisp i*

frēftār[2] *i*

§ 17 Und darüber [soll man] ohne Zweifel sein, daß nicht anders als mit Hilfe des Sōšāns[3] und jener sieben, von denen allen keiner sterblich ist[4], § 17

pa ku būtan apēvimān ēnand. pa u

harvīn kē 7 ān u Sōšāns hač yut

---

[a] U_2 [b] U_1. U_2. U_3. P. [c] H. om. den ganzen Satz von bis [d] der Absatz von bis fehlt in P. [e] U_3. om. [f] K_{29}. U_1. U_3. H.

---

[1] Eigentlich ein weiblicher böser Geist, eine Hexe. Es werden aber auch männliche Geister *Druž* genannt, wie z. B. das Ungeheuer *Až i Dahāk* und *Ahraman*, der höchste böse Geist selbst, wie hier. — Oder ist hier *druž i frēftār* als Personifikation der Lüge aufzufassen und danach zu übersetzen: ‚die Druž *Frēftār*'? Immerhin findet sich in *Bd.* (WESTsche Übersetzung, Kap. XXVIII, 30) in der Aufzählung der Dämonen diese Druž: ‚The demon *Frîftâr* is who seduces mankind'.

[2] Wir würden hier, ebenso wie im vorhergehenden Paragraph, am Ende noch ein *hač-aš* erwarten. Die beiden Sätze würden sich dann der Konstruktion nach entsprechen. Wie in jenem Satze gesagt wurde, daß von Ōhrmazd all das Gute und all das Licht stammt, so erwarteten wir hier zu finden, daß von Ahraman die Allbösheit und Vielverderblichkeit ... stammt, nicht aber daß er selber die Allbösheit usw. sei. Das Gesagte trifft aber nur die ungleiche Konstruktion, dem Wesen der parsischen Religion nach darf man auch den Ahraman selbst ‚Allbösheit' nennen, eben als die Personifikation des bösen Prinzips.

[3] Der Heiland, Sohn des Zaratušt, der am Ende des letzten Milleniums die Auferstehung bewirken wird. S. dazu *Bd.* XXX.

[4] Das sind die unsterblichen Helden in *X^{v}aniraϑa*, die in Erwartung des *Sōšāns* schlafen und nach seiner Ankunft aufstehen werden, um ihm Hilfe zu leisten. *Dk.* IX 16, 12—19 zählt diese sieben Helden auf; das sind: der leidlose Baum in *Ērān Vēž* (Yt. XII, 7), *Gōpāt* in *Saukavastān, Pašōtan,* Sohn des *Vištāsp*, in *Kangdēz*, *Fraδāxšt*, der über die Flüsse herrscht (Yt. XIII, 138), *Ašavazd*, Sohn des *Pōruδāxšt*, der über *Pēšinās* herrscht, *Barāzak*, der Streiter und *Kai Husrav*. *Bd.* gibt eine andere Zahl für die Helfer des *Sōšāns*. Kap. XXX § 17 (S. 74 Z. 5 ff. lesen wir: *andar ān fraškart kartār i ōy ōšān martān i ahravān i nipišt. ku žīvandak hēnd 15 mart u 15 kanīk ō ayāwārīh i Sōšāns bē rasēnd* ‚Bei der Bewirkung der Auferstehung durch ihn (den *Sōšāns*) werden jene heiligen Menschen, von denen geschrieben ist, daß sie lebendig sind, — 15 Männer und 15 Jungfrauen dem *Sōšāns* zu Hilfe kommen'. Ihre Namen sind nicht angegeben. An einer anderen Stelle

die Ausrottung der Lebenskraft, [und] die Zerstörung des Leibes, und die Rechenschaft in der Bedrängnis[2], und die Auferstehung

višōftan yān i nikanišn[1] *ōšōmand kas*

būtan u stawīh[2] *pa i āmār u tan i*

[a] Der Absatz von bis fehlt in P. [b] P. läßt das erste weg [c] U_1. U_3 om. H. [d] U_1 H.

(Kap. XXX) findet man wieder eine dritte Zahl. Man darf sich über die Ungleichheit der Zahlenangabe nicht weiter wundern. 3 (30 = 3×10) und 7 sind die Zahlen, die bei jeder Gelegenheit auftauchen. — *kas* muß hier ‚nemo' bedeuten.

[1] zusammengesetzt aus ‚*vi*' und ‚*kanišn*'; s. MÜLLER S. 45 (*vîgânîšn*).

[2] Das Wort , das so oft als religiöser terminus technicus an verschiedenen Stellen der religiösen Pahlavi-Texte angeführt wird, ist bis heute noch von niemand befriedigend gelesen und erklärt worden. Die Etymologie DARMESTETERS (darüber unten), die auch HORN angenommen hat, halte ich für verfehlt. Ich lese das Wort *stawīh* und übersetze es mit ‚Not, Bestürzung, Bedrängnis'. Ich glaube, diese meine Meinung rechtfertigen zu können. gilt mir nur für eine andere Schreibung des Wortes , das ziemlich häufig vorkommt und im Grunde dasselbe bedeutet: ‚Not, Bedrängnis, Bestürzung'. Daß mit oft genug wechselt, ist eine bekannte Tatsache, z. B. und *avēnišn* u. a. Im *Kārnāmak i Artaxšēr i Pāpakān* lesen wir (S. 60 der Ausgabe von KHUDAYAR Dastur SHAHARYAR IRANI) *spāh i Artaxšēr ‚stawīh' patgrift* ‚Das Heer des Artaxšēr ist in Not geraten' (eig. ‚hat Bedrängnis bekommen'). NÖLDEKE (‚Geschichte des Artaxšîr i Pâpakân' in BB. IV, S. 48) übersetzt diese Stelle: ‚Das Heer Artaxšîrs erlitt eine Niederlage'. Von einer ‚Niederlage' kann man nur in übertragenem Sinn reden. Weiter in demselben Texte (S. 61) heißt es: *čē pa stawīh apāč ō pārs šut* ‚denn in seiner Not ist er zurück nach Pârs gegangen'. NÖLDEKE übersetzt das: ‚denn er ist geschlagen nach Pârs gegangen', das ist aber nicht genau. *Staw* bedeutet: ‚der sich in Bestürzung, in Not befindet', also etwa ‚hilflos, verlassen, notleidend, schwach', z. B. im *Handarz i Āturpāt i Māraspandān* (Ausgabe des Herbad SHERIARJEE DADABHOY § 68) lesen wir: (statt) *hač duzd mart čīč-či mā stān u mā dah u ōšān ‚staw' kun* ‚Von einem Dieb nimm nichts an und gib ihm nichts und mache sie 'bestürzt' (bring sie in Not)'. DEHARLEZ (*Le Muséon* VI, S. 72) übersetzt: ‚et tiens de tels gens pour peu sûrs, peu fermes'. Er liest also, statt *staw kun*, *staw gīr*. Y. 57, 18: *hō nōiṯ tarštō frānāmaite* ‚der flieht nicht erschrocken'; die Pahlavi-Erläuterung dazu lautet: *staw nē bavēt* ‚er wird nicht bestürzt'. Ferner haben wir von *staw* ein denominatives Verbum: *stawēnītan* ‚in Bestürzung bringen, bestürzt machen', ‚confondre', wie BLOCHET richtig übersetzt hat. In seiner Ausgabe des großen (iranischen) *Bundahišn* (*Revue de l'Histoire des Religions* XXXII, S. 3 der zweiten lithographierten Beilage) lesen wir:

9-um *artīk i mēnōkān yazatān apāk Anrāk Mēnūk kart ka yazatān žat u ,stawēnīt'*, d. i., der neunte Kampf ist der der himmlischen Engel mit Anrāk Mēnūk gewesen, als er von den Engeln geschlagen und in Not gebracht wurde'. Dieselbe Bedeutung wie *staw* hat auch das mit Suffix *-ak* gebildete Adjektivum *stawak*, das ich aus dem *Mēnūk i xrat* nachweisen kann; *stawak* ergab später durch Kontraktion *stōk* und *stōh*, die Form, die wir jetzt im Persischen ستوه ,defatigatus, confectus, afflictus, miser' (VULLERS) finden. So lesen wir in der WESTschen Ausgabe des *Mēnūk i xrat*, Kap. XLIII, 3: *u Âharman i daruañd u dēvā̃ ,stuh' kardan* ,und den bösen Ahraman und die Dēvs bestürzt machen'; dasselbe in Kap. XLIII, 5; ferner Kap. LVII, 29: *Âharman . . . stard u ,stuh' bûḍ* ,Ahraman wurde niedergeschlagen und bestürzt'; allerdings steht in ANDREAS Ausgabe an den entsprechenden Stellen (geschrieben sogar , mit Schreibfehler), nicht etwa oder . Von *stawak* hat sich ein *īh*-Substantiv herausgebildet: *stawakīh* , das sich im Bundahišn einige Male findet; das Wort kann selbstredend nichts anderes als ,Not, Bedrängnis' bedeuten; so *Bd.* Kap. 7, Par. 9 (S. 16, Z. 18): *ēvak frasang tištar pa stawakīh bē tāčānīt* ,er trieb den Tištar in der Bedrängnis ein Frasang weit' (JUSTI übersetzt das: ,Eine Parasange weit verscheuchte er den Tistrya [welcher floh] vor Schrecken)'; *Bd.* 12, 33 (24, 17): *pa kārēčār i dēn ka* (geschrieben) *stawakīh pa ērānīkān būt* ,in dem Religionskrieg, als die Not mit den Iraniern war' (JUSTI: ,als Flucht über die Eranier kam'); *Bd.* 7, 10 (17, 2). Es gibt auch ein denominatives Verbum *stawakēnītan* in derselben Bedeutung, wie *stawēnītan*; *Bd.* 3, 26 (11, 15): *stawakēnīt [u] ō dōžaxᵛ awgand* ,er hat sie in Not gebracht und in die Hölle geworfen' (JUSTI: ,er trieb sie in die Flucht . . .'). Aber auch der neue manichäische Fund bietet eine Form von derselben Bedeutung und derselben Wurzel, das ist *ʿistaft*. Auf Seite 50 bei MÜLLER lesen wir: *kûmân bôzênd ʾaǰ ʿîm bazag žamân ʿistaft* ,welche uns erlösen aus dieser Sündenzeit der ,Bedrängnis'. — So viel über *staw* und die abgeleiteten Wörter. Ich glaube die zu Grunde liegende Bedeutung *staw* klar genug gemacht zu haben. *stawīh* heißt ,Bedrängnis, Bestürzung, Not'.

Kann eine Etymologie für *staw, stawīh* usw. gefunden werden? Ich glaube wohl. Als Grundlage nehme ich die Wurzel **stambh*, die sich in eben dieser Form im Sanskrit erhalten hat. Allerdings entspricht die Sanskrit-Bedeutung der iranischen nicht ganz genau, das hindert aber nicht, da wir ja wissen, daß sich die Bedeutungen der Wurzeln in den verwandten Sprachen oft weit verschieben. Die Grundbedeutung von *stambh* im Sanskrit ist ,feststellen, stützen, hemmen', aber auch (im Medium) ,unbeweglich, steif, starr werden, erstarren'; im Kausativum ,steif, unbeweglich machen, lähmen, hemmen'; mit *ava* ,festmachen, ergreifen, packen, gefangen nehmen'. Die Grundbedeutung dieser Wurzel im Iranischen (wahrscheinlich schon im Arischen) war: die Ausübung der Gewalt, ein Gewaltakt. Daraus ergeben sich die Bedeutungen, die die Wurzel in den verwandten Sprachen bekommen hat. Die Wurzel hat sich in zwei Formen ausgebildet, der Bedeutung nach: die starke Form *stambh* gilt für die aktive Bedeutung, die schwache *stabh*, das später im Mittelpersischen sich zu *staw* herausbilden mußte, für die passive Bedeutung. *Staw*, *stawak* bedeutet also denjenigen, der Gewalt leidet, einen Bestürzten, Schwachen

---

usw. *Stawīh* ist der Zustand des Gewalt Leidenden. Die Grenzen zwischen diesen zwei Formen (schwach und stark) sind streng geschieden: die schwache Form gilt nur für die Passiv-Bedeutung, die starke nur für die Aktiv-Bedeutung. So haben wir: Pahlavi *stahmbak* — ‚oppressive, tyrannical, unjust'; persisch استنبه — auch ‚vir fortis, robustus, magnarum virium'; armenisch: *stambak* — ‚streng, tyrannisch'; persisch ستم (aus ستمب) — ‚iniustitia, iniuria' usf. Auch im mpT. werden diese zwei Formen so streng geschieden: die starke Form für die aktive, die schwache für die passive Bedeutung. Wir haben schon die schwache Form *ʿistaft* in passiver Bedeutung ‚Bedrängnis' gehabt; jetzt sei es mir erlaubt, einige Beispiele der starken Formen für die aktive Bedeutung anzuführen; so *ʾavîštâbîšn ǰê Yaḥûdân* ‚die Bedrängung der Juden' (MÜLLER S. 36), *vîstambagêft* ‚Bedrückung' (S. 45). Es steht also fest, daß es zwei Formen der Wurzel **stambh* gibt, eine schwache und eine starke, und daß *stawīh*, von der schwachen abgeleitet, die Bedeutung ‚Bestürzung, Not' hat. Dasselbe Wort nur in einer anderen Schreibart ([Pahlavi] statt [Pahlavi]) kann unmöglich anderes bedeuten; leider ist die Bedeutung des Wortes aus dem Gedächtnis der Parsen verschwunden, und den Europäern ist es bis heute nicht gelungen, sie zu erschließen. Deswegen hat sich auch die zweifache Schreibart eines und desselben Wortes *stawīh* ([Pahlavi], [Pahlavi]) festgesetzt. Das Wort [Pahlavi] in gewissem Zusammenhang (gewöhnlich, wie hier, *āmār i pa stawīh*), auf eine religiöse Zeremonie, auf die Vergeltung nach dem Tode deutend, hat sich von [Pahlavi] losgelöst, und seine wirkliche Bedeutung wurde vergessen. Ursprünglich gleichgestellte, durcheinandergehende Schreibarten wurden jetzt streng geschieden und als zwei besondere Wörter aufgefaßt. Die Bedeutung ‚Not, Bestürzung' paßt aber für [Pahlavi] ebenso gut, wie für [Pahlavi]. *Stawīh* [Pahlavi] in diesem engeren, auf das Religiöse gerichteten Sinn, bedeutet ‚die Bestürzung, die Not', in der sich die Seele des Sündigen während der drei Nächte nach dem Tode befindet. *Hāδōxt Nask* III ist eben der Schilderung dieser Not gewidmet. Die Seele des Ungerechten plagt sich: *kąm nəmōi ząm Ahura Mazda kuϑra nəme ayeni* ‚in welches Land um zu entfliehen, Ahura Mazda, wohin um zu entfliehen soll ich gehen?'; dazu die Pahlavi-Erläuterung: *ō ku yāk šavēm u nēwakīh hač kē xᵛāhēm* ‚wohin soll ich gehen und von wem Güte verlangen?' Während jeder der drei Nächte erlebt die Seele soviel Unannehmlichkeit, wie sie in ihrem ganzen Leben erlebt hat. *Mēnūk i xrat* II, 158 bis 160: *u ka ōy i drvand mīrēt aδak-aš ruvān 3 rōč u šapān pa nazdīkīh i kamāl i ōy drvand davārēt u vāngēnēt ku ō ku šavēm u nūn kē pa panāh kunēm* (oder *gīrēm*?) *u hamōgēn vinās u bačak yaš pa gētīh kart andar 3 rōč u šapān pa čašm vēnēt* ‚und wenn jener Böse stirbt, so läuft seine Seele drei Tage und Nächte in der Nähe des Kopfes dieses Bösen herum und jammert: ‘wohin soll ich gehen und wen mache ich nun zu meinem Schutz?’ Und alle Sünden und Ungerechtigkeiten, die sie in der Welt getan, sieht sie während der drei Tage und Nächte mit [ihrem eigenen] Auge'. Vgl. noch *Ar. Vir.* XVII, 2—9; *Mēnūk i xrat* II, 114. Die Tatsache, daß der Begriff von [Pahlavi] sich immer mit ‚den drei Nächten' nach dem Tode verband, hat die Veranlassung gegeben, daß später, als die wirkliche Bedeutung des Wortes vergessen war, das Wort eben im Sinn dieser ‚drei Nächte' aufgefaßt wurde. Das Wort ist

der Toten, und (das Werden) des künftigen Leibes (die Wiedergeburt), und der Übergang über die Činvat-Brücke,[2] und das Kommen des Sōšāns[3], und das Bewirken der Auferstehung und der Wiedergeburt [geschehen wird].

[illegible][a] [illegible]

i vitārtan pasīn[1] *i tan u ristaxēz i*

[illegible][b] [illegible][c] [illegible][d]

Sōšāns i matan u puhl činwat

[illegible][e] [illegible][f] [illegible][g]

pasīn i tan u ristaxēz i kartan u

§ 18 [Darüber soll man] ohne Zweifel sein und an dem Gesetz des Iranier-

[illegible][h] [illegible] § 18

dēn u ērīh [i] dāt u būtan apēvimān

---

[a] U_1. U_3. P. H. [illegible] [b] U_1 [illegible] U_3. P. H. [illegible] [c] U_1 [illegible] J. K_{29} [illegible] [d] U_1. U_3. H. [illegible] [e] P. [illegible] [f] U_1. U_3. P. H. [illegible] [g] U_3 [illegible] [h] P. [illegible]

---

von den Pāzandisten mit *sətuš*, *sedōš* usf. transkribiert worden, offenbar weil sie das Wort für ‚drei' darin fanden oder suchten. (Man denke an np. ستو ‚triplex'.) Dem Beispiel der Parsen sind auch die europäischen Gelehrten gefolgt. West hat es in allem Ernst mit ‚triplet' übersetzt (SBE. V, 303). Darmesteter (*Études iraniennes* I, 319) hält das Wort für ein Kompositum aus *si* und *dōš*; das [illegible] soll für *d* stehen; die Bedeutung des Wortes soll *l'ensemble des trois nuits qui suivent la mort* sein. Warum gerade nach dem Tode? in dem Wort selbst liegt diese Bestimmung doch nicht; dazu bedeutet doch *dōš* nicht ‚Nacht' überhaupt, sondern eben die ‚letzte, vergangene Nacht'. Der Etymologie Darmesteters hat sich auch Horn in seinem *Grundriß der neupersischen Etymologie* und im *Grd.* angeschlossen. In einer anderen Arbeit (*Beiträge zur Erklärung des Pehlevi-Vendidad* BB. XVII, 261) hat er das Wort *satūih* (wie West und andere) gelesen und ‚die drei Nächte' übersetzt. Fr. Müller in WZKM. XII, 58 übersetzt *āmār i pa stawīh* ‚die Rechenschaft am dritten Tage nach dem Tode'.

[1] Vgl. Salemann, *Über eine Parsenhandschrift*, S. 45: [illegible] *u apar būtan i ristāxēz u tan i pasīn apēvimān-ēm.*

[2] Die ‚Brücke des Scheiders', die Richterbrücke, wo nach dem Tode die Gerechten von den Ungerechten geschieden werden. Für den Gerechten ist sie neun Speere breit, für den Ungerechten aber so eng, wie die Schärfe eines Messers, so daß er in die Hölle fällt. Vgl. *Dk.* IX, 20, 3: ‚Činvat bridge .. is the route of every one, righteous or wicked; the width across the route of the righteous is a breadth of nine spears, each one of the lenght of three reeds, but the route for the wicked becomes like the edge of a razor'. Noch ausführlicher ist die Brücke in *Dāt. dēn.* XXI, 2—7 beschrieben. Vgl. *Mēnūk i xrat* II, 123; *Ar. Vir.* V, 1; *Bd.* XVII, 7; XXX, 33.

[3] S. Note 2, p. 253.

tums und der Religion des Urgläubigentums [fest]halten, rechtschaffenes Denken pflegen[1] und die Zunge wahrheitsgemäß und die Hand in guter Wirksamkeit halten[2].

u frārōn[1] [*i*] *mēnišn u pōryōtkēšīh i*
dāštan huvarzīhā dast u rāstīhā hizvān

§ 19 Zusammen mit allen Guten [soll man] zum Gesetz des Iraniertums stehen, Friede und Einigkeit in allen guten Taten [halten][3]. Mit allen Guten zum Gesetz der guten Religionsgenossenschaft stehen, [mit all denen,] die waren, die sind und die von nun an künftig sein werden — immer [mit ihnen] gemeinsam Gutes tun und einmütig sein.

ērīh i dāt pa vēhān hamāk apāk § 19
kār hamāk pa hamīh u āštīh ēstātan
i dāt pa vēhān hamāk apāk karpak[3] *u*
būt kē ē-či ēstātan dēnīkīh xūp
nūn hač kē ē-či u hēnd kē ē-či u hēnd
u hamkarpak hamēv[4] *bavēnd frāč*
būtan hamdātastān

---

[a] U₂. P. om. [b] J. K₂₉. U₂ P. [c] P. J. schiebt ein, später durchstrichen [d] U₁ [e] U₂ P. [f] U₁ [g] U₁. U₂. U₃. P. H. [h] U₁ [i] U₁ [k] U₁ schiebt hier ein [l] J. K₂₉ om. [m] J. K₂₉ [n] J. K₂₉ [o] J. K₂₉ haben statt bloß [p] sämtliche Hds. [q] U₁. U₂. U₃. P. H. [r] U₁. U₂. U₃. P. H.

---

[1] Statt *mēnišn* [*i*] *frārōn* wäre besser *mēnišn frārōnīhā*, parallel zu *hizvān rāstīhā u dast huvarzīhā*. Leider aber hat keine der von mir benutzten Handschriften *frārōnīhā*, sondern nur *frārōn* oder *frārōnīh*.

[2] Die übliche Dreiheit der Tugenden: gute Gedanken, gute Reden und gute Taten — *humat, hūxt* und *huvaršt*. Diesen Paragraph vermag ich wieder nicht wortgetreu wiederzugeben; ich mußte das Wort *dāštan* dreimal übersetzen, weil ich kein entsprechendes Äquivalent dafür finden konnte.

[3] Die Konstruktion ist sonderbar: *āštīh u hamīh pa hamāk kār u karpak*! Es macht den Eindruck, als ob hier ein Verbum fehlte, etwa *dāštan*.

[4] S. Note 1, p. 245.

§ 20 Eine Guttat, die man um des Gesetzes willen tut, geht höher hinaus, als was man um seinetwillen tut; man wird dadurch heiliger[2].

apērtar kart rāδ dāt pa i karpak § 20

varzēnd xᵛat i ān ku āyēt apar

bavēnd ahravtar[2] *pat-aš*

§ 21 Und es ist gesagt: Die gute Religion der Mazdaanbeter ist angenommen; an ihr hege ich keinen Zweifel; nicht aus Liebe zu Leib und Seele, noch wegen besseren Lebens oder längeren Lebens, noch wegen [der Gefahr] der Trennung der Wahrnehmungskraft vom Leib werde ich von der guten Religion der Mazdaanbeter abfallen[4]; und daran habe ich keinen

māzdēsnān[3] *i dēn vēh ku guft u* § 21

u tan nē hēm apēvimān pat-aš patgrift

žīvišnīh vēh nē u rāδ dušārm yān nē

bōδ tan hač nē u žīvišnīh vēš nē u

i dēn vēh hač rāδ vartišnīh bē

pat-aš u ēstēm[4] *nē apāč māzdēsnān*[3]

[a] U_1. U_2. P. U_3. H. [b] J. K_{29} om. U_1 [c] J. K_{29} om. [d] U_2. U_3. P. H. [e] U_1. H. [f] J. K_{29} U_1. H. [g] U_1 [h] U_1. U_3. H. schieben ı ein [i] U_2 om. [k] U_2. P. [l] U_3 om. [m] U_2 [n] J. K_{29} om. [o] J. K_{29}. U_2. U_3. P. H. [p] J. K_{29} U_1 [q] J. K_{29} om.

[1] Die Konstruktion gefällt mir nicht. Eine Prä- und Postposition beim Worte ‚*dāt*' sind zu viel; besser wäre es, *rāδ* nach *xᵛat* einzustellen, dann würde der Satz lauten: *karpak i pa dāt kart apērtar apar āyēt ku ān i xᵛat rāδ varzēnd*. Eine bessere Lesung bietet nach meiner Meinung eine der von Dastur JAMASP für seine Ausgabe benutzten Handschriften, die er mit JJ bezeichnet; dort haben wir, statt *rāδ*, *rās*, also: *karpak i pa dāt rās kart* ‚eine Guttat, die auf dem Wege des Gesetzes getan ist'. So brauchte man gar nichts ändern, der Satz wäre streng logisch.

[2] Hier wieder (wie früher *huartāk*, s. Note 1, S. 247) im Sinne ‚des guten Anrechts (auf das Paradies) teilhaft'.

[3] S. Note 2, p. 247.

[4] Dieser Satz ist nichts anderes als eine bloße Wiederholung des *Vd.*-Kommentars zu 19, 7, wo wir lesen (SPIEGELS Ausgabe S. 212, Z. 9): *nē tan nē yān dušārm rāδ nē vēš zāyišnīh* (statt *žīvišnīh*, wie oben im Text) *rāδ nē vēh zāyišnīh rāδ nē*

Zweifel; die Andersgläubigen preise und ihnen huldige[1] ich nicht und an ihre Autorität glaube ich nicht.

u stāyēm nē yutkēšān hēm apēvimān
varravēm nē patīh va-šān buržēm[1] *nē*

§ 22 Denn es ist klar: was die Gedanken, Reden und Taten angeht, [so findet nur] vom Tun Anrechnung statt, weil man des andern nicht habhaft werden kann. Der Gedanke ist ungreifbar, die Tat aber greifbar: also greift man die Menschen bei ihrem Tun.

gōwišnān u mēnišnān hač ku paδtāk čē § 22
avindīt an čē āmār kunišn kunišnān u
griftārōmand kunišn u agriftār mēnišn
gīrēnd kunišn pa martumān čē

§ 23 Und folgende 3 Wege sind in den Leib der Menschen hineingelegt; auf diesen 3 Wegen haben 3 [gute] Geister [ihren] Ort und

martumān i tan andar rās 3 ēn-ča § 23
mēnūk 3 rās 3 ēn pa ēstēt nihāt

[a] U_1 schiebt [Pahlavi] ein [b] U_2. U_3. P. H. [Pahlavi] [c] J. schiebt hier [Pahlavi] ein, später durchstrichen [d] J. K_{29} [Pahlavi] [e] U_2. U_3. H. om. [f] J. K_{29} [Pahlavi]; in J. später oben noch [Pahlavi] zugeschrieben; offenbar hat der Schreiber der Handschrift J. das Wort [Pahlavi] *ān* gelesen [g] K_{29} om. J. mit späterer Hand oben zugeschrieben [h] K_{29} schiebt [Pahlavi] ein [i] U_1. U_3. H. om.

hač tan bōδ bē vartišnīh rāδ (Erläuterung: *ku kam sar bē burrēnd* ‚auch wenn man mir den Kopf abschneidet') *ākči apāč nē stāyēm*. S. auch den Kommentar zu Y. 12, 3 (nach SPIEGELS Ausgabe 13, 13): *u nē tan u nē yān dušārm rāδ u nē vēh žīvišnīh u nē vēš žīvišnīh rāδ hač ēn dēn apāč ēstēm*. Diese Stellen beweisen deutlich, wie beim Lesen der Pahlavi-Texte, besonders aber derer religiös-didaktischen Inhalts, das Awesta samt dem Kommentar dazu stets berücksichtigt werden muß. Nur so werden uns zahlreiche Anspielungen in den Pahlavi-Texten klar, die sonst weder inhaltlich, noch nach ihrem Zusammenhang verständlich wären. Die Verfasser dieser Texte hatten eben jene Awestastellen immer im Kopf und freuten sich über jede Gelegenheit, sie anbringen zu können.

[1] Man muß *buržītan* und *burzītan* unterscheiden. Das erste Wort mit der Bedeutung etwa ‚huldigen' (s. BARTHOLOMAE, Sp. 945), das zweite ‚groß machen, erhöhen'. Das Wörterbuch zu *Škand-Vimānīk-vičār* enthält: *buržišnīk* ‚commendable' und *burzāvand* ‚lofty, exalted'. An unsrer Stelle paßt, glaube ich, mehr *buržītan* ‚huldigen'. Allerdings würde auch *burzītan* einen Sinn geben.

3 Druž[1] (böse Geister) [ihren] Weg. Im Denken hat Vahuman[2] [seinen] Ort, Ēšm[3] (Zorn) [seinen] Weg; und im Reden hat Xrat[4] (Weisheit) [seinen] Ort, Varan[5] [seinen] Weg; im Tun hat Spēnāk Mēnūk[6] [seinen] Ort, Anrāk Mē-

mēnišn pa dārēt rās druž[1] 3 u gās
pa u dārēt rās Ēšm[3] gās Vahuman[2]
u dārēt rās Varan[5] gās Xrat[4] gōwišn
Anrāk gās Mēnūk[6] Spēnāk kunišn pa

---

[a] P. schiebt ו ein [b] U₂. P. schieben ו ein [c] J. K₂₉ om. [d] U₂. U₁. P. schieben ו ein [e] U₂. U₃. P. H. J. K₂₉ … [f] P. schiebt ו ein [g] U₁ … K₂₉ om. J. mit späterer Hand zugeschrieben.

---

[1] Im engeren Sinn ‚Lügengeister'; vgl. Note 1, p. 252.

[2] Der erste und höchste der Erzengel (*Amahraspands*). Die Bedeutung des Wortes ist ‚guter Gedanke'. Seine Aufgabe ist Frieden (*āštīh*) und Rechtschaffenheit unter den Menschen zu schaffen und zu fördern. Als sein Gegner in der höllischen Schar wird gewöhnlich *Akōman* (‚der böse Gedanke') genannt; doch kommt statt dessen auch *Ēšm* (Zorn) vor, wie in diesem Paragraph.

[3] Der erste und mächtigste Dämon in der ahramanischen Schar. Er ist Führer der anderen Dämonen, Verkörperung der Raserei und Wut. Seine Gegner in der himmlischen Schar sind *Vahuman* und *Srōš*, der ihn schließlich besiegen wird. Er greift die Seele des Verstorbenen an; dabei wird er öfters mit dem speziellen Dämon des Todes *Ast Viďāt* verwechselt. *Asmodaeus* bei Tobias. *Bd.* Kap. XXVIII zählt alle seine Übeltaten auf und schildert seine Macht. Fünf andere Dämonen und sogar *Anrāk Mēnūk* selbst sind ihm zur Unterstützung beigegeben. Er ist auch unter den Dämonen, die die Seele während der drei Tage und Nächte (*pa stawīh*) quälen usw.

[4] Die Personifikation der Weisheit des *Ōhrmazd*, als besonderer Genius aufgefaßt. Hier wird sie *Varan*, dem bösen Willen, gegenübergestellt. Man vergleiche das *Mēnūk i xrat*, wo sie Belehrung über verschiedene Fragen erteilt.

[5] Der ‚böse Wille', der besonders zum verbotenen geschlechtlichen Verkehr führt, die ‚Wollust'. In Awesta kommt ein Dämon dieses Namens nicht vor; im Pahlavi ziemlich häufig. *Bd.* XXVIII, 25: ‚The demon Varenô is he who causes illicit intercourse, as it says thus: 'Varenô the defiling'.' In dem von SACHAU herausgegebenen Glossar (*Sitzungsber. der Wiener Akademie* LXVII, 851) heißt es: ورن دیوی است که او شهوت غالب کند.

[6] Der ‚heilige Geist' — Emanation des *Ōhrmazd*, die den höchsten der bösen Geister, den *Anrāk Mēnūk*, bekämpft. Diese Gegenüberstellung des *Spēnāk Mēnūk* und des *Anrāk Mēnūk* läßt bereits die monotheistische Tendenz erkennen, die späterhin immer deutlicher zum Vorschein kommt. Die heutigen Parsen stehen auf

nūk[1] [seinen] Weg. Die Menschen sollen auf diesen 3 Wegen fest stehen [und] um irdischen Reichtums, Besitzes und Wertes willen den himmlischen Lohn nicht aufgeben.

ēn pa martumān dārēt rās Mēnūk[1]
x^vāstak u xīr ēstišn saxt rās 3
nē bē mēnōk i mizd rāδ gētīk i aržūk u
hilišn

§ 24 Denn[2] der Mensch, wenn[3] dieser von mir erwähnte dreifache Schutz in seinem Leib das Denken vor bösen Gedanken, das Reden vor böser Rede und das Tun vor böser Tat geschützt hat, soll alsdann dankbar sein, und [zwar] mit solcher Dankbarkeit, daß es möglich gemacht wird, daß die Seele nicht in die Hölle gehe.

ya-m pās 3 ēn ka-š[3] *martum čē*[2] § 24
mēnišn pāt bē x^vēš i tan apar guft
u dužhūxt hač gōwišn u dužmat hač
spāsdār aδak dužhuvaršt hač kunišn
tuvān ku ēn spāsdārīh pa u būtan
rasēt nē dōžax^v ō ruvān ku kartan

---

a K29 om. J. mit späterer Hand zugegeben b K29 … c U1. U2. U3. P. H. schieben … ein d U1 … e U1 … U3. P. H. … f U1 … g U2. U3. P. H. … h sämtlich … i U1 … k J. U1. U2. U3. P. H. … l U1 … m P. om. n U1. U3. P. H. om.

dem Standpunkt, daß *Ōhrmazd* der einzige und allmächtige Gott ist, von dem alles stammt; *Spēnāk Mēnūk* und *Anrāk Mēnūk* sind seine Emanationen.

[1] S. eben Note 6.

[2] Dieser Satz steht mit dem vorhergehenden in keiner kausalen Beziehung, er dürfte also nicht, nach unseren Auffassungen mit ‚denn' beginnen. Ich habe aber das ‚denn' gelassen, um das Kolorit des Pahlavi-Originals möglichst getreu wiederzugeben.

[3] Ich hoffe, meine Textkorrektur wird mir nicht verübelt werden, obgleich diese Lesung in keiner von mir benutzten Handschrift zu finden ist. Wie oft … und … verwechselt werden, ist jedem Pahlavi-Leser bekannt. Zur Annahme dieser Korrektur wurde ich auch durch *aδak* bewogen, das hier einige Zeilen weiter in der Apodosis steht; einem *aδak* aber muß immer in der Protasis eine Konjunktion entsprechen.

§ 25 Denn [aus der Awestastelle mit] *paitičanbyō*[1] [geht hervor]: Sobald der Mensch aus dem Rücken des Vaters in den Leib der Mutter geht[2], dann wirft ihm *Ast Viδāt*[3] auf unsichtbare Weise eine Schlinge über den Nacken, daß er sein Leben lang diese Schlinge nicht mit Hilfe des guten Geistes, noch

[Pahlavi] § 25
hač ka paitičanbyō[1] *martum čē*
[Pahlavi]
mātar i aškambak ō pitar i pušt
[Pahlavi]
mēnōkīhā Viδāt i Ast aδakaš šavēt
[Pahlavi]
tāk avganēt grīvak ō andar 1 band
[Pahlavi]
mēnūk pa nē band ān drahnād žīvandak

---

[a] U1. U2. U3. P. H. [Pahlavi] [b] U2. P. [Pahlavi] J. K29 [Pahlavi] [c] K29 om. [d] U2 P. [Pahlavi] U1. U3. H. [Pahlavi] [e] U1 [Pahlavi] [f] U1. U3. H. om. [g] U1. U3 [Pahlavi] [h] U3. P. H. om. [i] K29 om. J. mit späterer Hand zugeschrieben [k] U1. U2. U3. P. H. [Pahlavi] [l] U1. U2. P. [Pahlavi] [m] U3. H. [Pahlavi]

---

[1] Das Wort ist verstümmelt. Sicher ist am Anfang des Wortes die Präposition *paiti* und am Ende die Dativendung eines Partizips *anbyō*. Was ist aber die eigentliche Wurzel des Wortes, seine Grundbedeutung? *Paitičanbyō* spielt hier die Rolle eines Stichwortes, das sich wahrscheinlich auf eine verlorene Awestastelle bezieht. Wie aus dem Inhalt dieses Paragraphs einleuchtet, muß in jener Stelle über die Kindererzeugung die Rede gewesen sein. Danach hat man auch etwaige Erklärungsversuche des Wortes einzurichten. Es kann sich hier vielleicht die Wurzel *čand* — *čandēnītan* (*Ar. Vir.*) ‚erregen, bal. *čandag* ‚bewegen, schütteln' — verbergen; in diesem Fall würde das Wort in *patičandanbyō* zu korrigieren sein. Oder steht das Wort in Verbindung mit dem awestischen *čanah-* ‚Verlangen, Heischen'? (vgl. das mpT. *čanând*? MÜLLER S. 15); dann würde das Wort etwa *paitičananbyō* zu lauten haben. Möglich wäre auch *paititačanbyō* — etwa ‚beim Zusammenfließen (des Samens)' (vgl. die folgende Note).

[2] Vgl. zur Stelle *Bd.* XVI, 4 (39, 2): *u tōxm i narān garm u xušk tačišn u hač mazg i sar* ‚und der Same der Männer ist warm und trockenfließend und [kommt] aus dem Mark des Kopfes'.

[3] Der Dämon des Todes, wörtlich ‚Zerteilung des Körpers'. Gelegentlich wird er mit *Vāy* (Wind? S. BARTHOLOMAE Sp. 1358), einem anderen Dämon identifiziert. *Bd.* XXVIII, 35 (SBE. V) schildert ihn folgendermaßen: ‚*Astô-vîdâd* is the evil flyer, who seizes the life; as it says that, when his hand strokes a man it is lethargy, when he casts it on the sick one it is fever, when he looks in his eyes he drives away the life, and they call it death'. Er gilt als ‚desintegration of material beings' (*Dāt. dēn.* XXXVII, 51) und ist Anführer der māzanischen Dämonen (ebenda XXXVII, 81). Wie er die Bösen in die Hölle schleppt, wird eben in diesem Paragraph erzählt. Oft wird er auch mit dem Dämon *Vizīš* (*Vizarš*) verwechselt; vgl. die folgende Note.

mit Hilfe des bösen Geists — [daß er] diese Schlinge von dem Nacken wegzuschaffen nicht imstande ist; aber infolge der persönlichen Guttätigkeit des Gerechten fällt nach [seinem] Hinscheiden diese Schlinge von seinem Nacken ab, und der Ungerechte wird mittelst eben dieser Schlinge in die Hölle geschleppt[1].

[Pahlavi]
band ān vattar i mēnūk pa nē u vēh i
[Pahlavi]
pa bē tuvān nē kartan bē grīvak hač
[Pahlavi]
pas ahrav ān [i] hukunišnīh xᵛēš i ān
[Pahlavi]
bē grīvak hač band ān vitīrišnīh bē hač
[Pahlavi]
band ham i ān pa drvand i ān u ōftēt
[Pahlavi]
nayīhēt[1] dōžaxᵛ ō

---

[a] U₁. U₂. U₃. P. H. [Pahlavi] [b] U₃. H. [Pahlavi] [c] H. über [Pahlavi] noch [Pahlavi] übergeschrieben [d] P. [Pahlavi] [e] U₁. U₃. H. om. [f] J. K₂₉ U₂. P. H. [Pahlavi] U₁. U₃. [Pahlavi] [g] U₂. P. [Pahlavi] U₃. H. [Pahlavi] [h] U. [Pahlavi] [i] U₃. H. [Pahlavi]

---

[1] Man vergleiche zu diesem Paragraph Pahlavi-Vd. 19, 29. Dieselben Funktionen, die hier dem *Ast-Viδāt* zugeschrieben werden, werden dort von *Viziš* (*Vizarš*) ausgesagt: die beiden Dämonen werden öfters verwechselt. Es heißt dort: *Vizarš nām dēv . . . ruvān bast nayēnēt drvandān i dēvyasnān i āhōk živišnān martumān* ‚Der Dēv *Vizarš* führt die Seele der bösen Menschen, die die Dēvs anbeten und ein sündiges Leben führen, gebunden fort'; dazu die Glosse: *har kas 1 pa band andar gartan ōftēt* (?) *ka bē mīrēt ka ahrav aš hač gartan bē ōftēt ka drvand aš pa ān ham band bē ō dōžaxᵛ āhanǰēnd.* SPIEGEL (*Kommentar über das Awesta* I, S. 441) übersetzt diese Stelle wie folgt: ‚Jedermann fällt durch einen Strick am Halse, wenn er stirbt; ist er rein, so fällt der Strick von demselben ab; ist er schlecht, so ziehen sie ihn an diesem Stricke in die Hölle'. Weiter sagt er: ‚Aspendiârji versteht die Glosse etwas anders, er läßt jeden Menschen mit einem solchen Stricke geboren werden; ist der Mensch erwachsen und tut gute Werke, so fällt der Strick ab; tut er keine guten Werke, so bleibt derselbe an seinem Halse und er wird an ihm in die Hölle gezogen'. Vergleicht man nun die Auffassung des Aspendiârji mit unserem Texte, so sieht man leicht, daß sie beide sich vollständig decken. Der Satz des Pand-nāmak geht auf eben diese Glosse zurück, oder beide auf eine dritte gemeinsame Quelle. Die Abweichung der Vd.-Glosse zu Anfang (nach der SPIEGELschen Ausgabe) beruht auf Textverderbnis. Ich würde vorschlagen, statt des ersten [Pahlavi] *ōftēt* — [Pahlavi] *zāyēt* zu lesen; es ist ganz gut möglich, daß der Abschreiber sich durch das zweite *ōftēt* verleiten ließ, statt *zāyēt* — *ōftēt* zu schreiben. Die Glosse würde dann lauten: *har kas 1 pa band andar gartan zāyēt ka bē mīrēt* . . . usw. ‚Jedermann wird mit einer Schlinge um den Hals geboren; wenn er stirbt und er ist gerecht, so . . .'.

§ 26 Denn[1] alle, die in der Welt sind, sollen einige Gebete rezitieren[2] und die Sünden, die an [ihren] Händen und Füßen haften, kennen lernen.[3] Außer den Tauben oder den Stummen oder denen, die [sonst] nicht dazu imstande sind[4], [müssen alle]

§ 26
yašt čand hēnd gētīh andar kē har čē[1]
pāδ u dast andar i vināš kartan bē 1
aδāv karr kē bē apāyēt[2] *dānistan bē*
ka bē pātišāh nē aδāv gung

---

[a] U₃ om. [b] U₁. U₃. H. [Pahlavi] [c] J. K₂₉ [Pahlavi] [d] U₂. U₃ schieben [Pahlavi] ein [e] J. K₂₉ om. [f] P. [Pahlavi] [g] J. K₂₉. U₂. P. [Pahlavi] [h] U₁. U₃ [Pahlavi] P. H. [Pahlavi] [i] U₁ [Pahlavi]

---

[1] S. Note 2, p. 261.

[2] Ich übersetze hier *yašt kartan* mit ‚Gebet rezitieren', nicht ‚Opfer bringen'. Es ist hier die Rede von den Laien; das Opferbringen ist aber Sache und Aufgabe der Geistlichkeit.

[3] Dieser ganze Paragraph (auch § 10) ist eine Paraphrase aus dem *Ēhrpatistān* (Anfang des *Nīrangastān*). Dort ist auch (§ 2) die Rede von ‚den Sünden, die an den Händen und Füßen sich befinden' (*vināš i andar dast u pāδ*); auch dort wird geraten *yašt 1 bē kartan* ‚ein Gebet zu rezitieren' — denen ‚die in der Welt sind' (*har kē andar gēhān*).

[4] Diese Worte stammen wieder aus dem *Ēhrpatistān* 14 (mit Textkorrektur Bartholomae Sp. 117): *yō asrut̰.gaošō vā afravaočō vā nōit̰ ōim činəm vāčim aiwyās nōit̰ pasčaēta anaiwišti āstryeiti* ‚wenn einer, weil er taub ist oder stumm, auch nicht ein einziges Wort lesen kann, dann macht er sich durch Nichtstudium nicht sündig'; die Pahlavi-Übersetzung: *ka asravāk-gōšīh rāδ* (Erläuterung: *karrīh rāδ*) *aδāv afrāč-guftārīh rāδ* (Erläuterung: *gungīh*) *nē ēvak-či gōwišn apar ōšmarēnītār* (Erläuterung: *ku-š xšayamna* [?, Transkription des awestischen Wortes, S. 265 Note] *nē guftan ast kē zand gōwēt*) *nē pas pa an-apar-šmarēnītārīh āstērēt* (Erläuterung: *ku ka ēhrpatistān nē kart vināskār nē bavēt*). Der awestische Text geht dann so weiter: *yezi āat̰ ōyum.pe vāčim aiwyās anaiwišti āstryeiti* ‚wenn er aber auch nur ein einziges Wort lesen kann, so macht er sich durch Nichtstudium sündig'; die Pahlavi-Übersetzung: *hakar ān i ēvak 1 patmān gōwišn apar šmarēnītār* (Erläuterung: *ku-š ašəm 1 tuvān guftan*) *ān i pa an-apar-šmarēnīšnīh āstērēt* (Erläuterung: *ku ka ēhrpatistān nē kart vināskār ō bavēt*).

Sehr interessant ist die Konstruktion *nē pātišāh bē ka* ‚kann nicht'. Die Konstruktion ist sonst nicht üblich und mag auf den ersten Blick auffallen und nicht klar scheinen; sie kommt aber außer hier, im *Pand-nāmak*, ein paar mal im *Ēhrpatistān* vor; damit ist es erst möglich geworden, ihre Bedeutung ganz sicher festzustellen. Ēhrpatistān 1: *nē pātišāh hēnd bē ka šavēnd* ‚sie können nicht gehen'; Ēhrp. 2, 4: *nē pātišāh bē ka šavēt* ‚er kann nicht gehen'; Ēhrp. 4: *nē pātišāh bē ka pa yāk*

sich auch belehren lassen[2] und die heilige Schrift kennen lernen.

u kartan bē ēhrpatistān[2] *ēn-či kunīhēt*[1]

dānistan bē zand

§ 27 Der Vater und die Mutter sollen ihr Kind, bevor es 15 Jahre alt wird, diese guten Werke lehren. Und wenn sie solches gelehrt haben, so kommt jedes gute Werk, das das Kind tut, dem Vater und der Mutter zugute; wenn sie es aber nicht gelehrt haben und das Kind in der Volljährigkeit[6] eine Sünde begeht, so kommt das auf die Rechnung des Vaters und der Mutter.

§ 27 *ēnand rāδ xᵛēš i frazand māt u pit*
bē sālak 15 hač pēš karpak u kār
āmōxt bē ēnand kaš u apāyēt āmōxt
u pit kunēt frazand i karpak u kār har
u āmōčēt[5] *nē kaš u bavēt*[4] *ō māt*
pit kunēt vināš dātmēsīh[6] *pa frazand*
bavēt bun ō māt u

a J. K_{29} b U_1 c K_{29} d J. K_{29} e U_3 f J. K_{29} U_1 U_3 g J. K_{29} h U_1 J. K_{29} om. den ganzen Satz von an bis hierhin i U_1. U_3. H. om. k U_3. H. l J. K_{29} om. m U_3 om. n U_1 o U_3. H.

apāč šavēt ‚er kann nicht sofort zurückgehen'. Auch ohne Negation, Ēhrp. 2, 4: *pātišāh ka šavēt* ‚er kann gehen'; auch *pātišāh šutan, pātišāh ē šutan* ‚er kann gehen'; *pātišāh ka nē šavēt* ‚er kann nicht gehen', Ēhrp. 2; auch einmal mit awestischem *xšayamna* statt *pātišāh* (?, s. oben), Ēhrp. 14: *xšaymna nē guftan* ‚er kann nicht sagen'.

[1] S. eben Note 4.

[2] S. Note 3, p. 248.

[4] Das awestische *avi bavati* ‚es wird zu teil'; Yt. 8, 14: ... *taδa ayaoš yaϑa paoirīm vīrəm avi yå bavaiti* ‚... eines so alten, wie wann dem Mann zum ersten Mal der Gürtel zu teil wird'. S. auch SALEMANN (Grd. § 110).

[5] Wir würden hier eher *āmōxt* erwarten, wie in dem Satz oben.

[6] So lese ich das Wort. Man muß eben streng von unterscheiden. Sie wurden aber gewöhnlich verwechselt. Das letztere Wort ist *mustwar*

§ 28 Mit gutem Werke seid einverstanden und mit Sünde nicht ein- [illegible] § 28

vināš pa u hamdātastān karpak pa

ᵃ H. om.; auf dem Rande: او په وناه جددادستان

---

zu lesen und bedeutet: ‚traurig, unglücklich, arm, dumm'; es kommt im *Handarz i Āturpāt i Māraspandān* vor: *hač mustwar mart afsōs mā kun čē tō-či apēr mustwar bavēh* ‚spotte nicht über einen unglücklichen Mann, denn auch du kannst selber sehr unglücklich werden' (§ 55 nach der Ausgabe des Herbad Sheriarjee Dadabhoy); wenn in anderen Ausgaben an dieser Stelle [illegible] statt [illegible] steht, so ist das eben falsch. [illegible] ist ein Ideogramm für iranisches *dātmēs* und muß ‚volljährig' bedeuten (s. Haug, *An old Pahlavi-Pazand Glossary*, S. 21, Z. 8. Aber die Haugsche Erklärung dieses Wortes mit *the seven planets*, S. 108 ist gänzlich verkehrt). Seine Bedeutung tritt ganz deutlich hervor in der Ausgabe des *Handarz i Āturpāt i Māraspandān* von Khudayar Dastur Shaharyar Irani (Bombay 1899). Sie ist im Vergleich mit den früheren viel vollständiger, da die ältesten Handschriften dabei benutzt sind. Hier lesen wir auf Seite 18: [illegible] . . . [illegible] *ēvak dātmēs* (de Harlez, *Le Muséon* VI, S. 209, liest *mas-atval*) . . . *kē žan i apurnāk pa žānīh kunēt ēvak yuvān mart kē žan i pīr pa žanīh kunēt* ‚(Vier Dinge sind für den Leib der Männer die schlimmsten) . . . eins [ist wenn] ein volljähriger (ein bejahrter) Mann . . . sich ein minderjähriges Weib in die Ehe nimmt; eins [ist wenn] ein junger Mann ein altes Weib heiratet'. Schon aus diesem Gegensatz ergibt sich ganz deutlich die Bedeutung des Wortes [illegible] *dātmēs*. Gewiß dieselbe Bedeutung hat das Wort auch im *Škand vimānīk vičār* XIV, 40. In der pāzandischen Ausgabe von West ist das Wort mit [illegible] transkribiert. Nerioseng hat das Wort einfach nicht verstanden und hielt es für einen Beinamen Abrahams; er liest das मेहद्रोऽब्राहीमो. Diese Stelle übersetze ich so: ‚an anderer Stelle wird folgendes gesagt: als der bejahrte Abraham, der Freund des Herrn, krank an den Augen war, kam der Herr selber, ihn zu fragen'. Es ist ganz klar, daß [illegible] hier nicht etwa ‚dumm' übersetzt werden kann. Die linguistische Erklärung dieses Wortes von West ist ganz unmöglich; er sagt (SBE. XXIV, 225): ‚it appears to be a hybrid form, the first syllable being Iranian and the latter portion Semitic'. Ebenso ist das Wort gewiß in unserem Satz zu fassen: *u ka-š nē āmōčēt u frazand pa dātmēsīh vināš kunēt pit u māt ō bun bavēt* ‚wenn sie es aber nicht gelehrt haben, und das Kind in der Volljährigkeit (also nachdem es 15 Jahre alt ist) eine Sünde begeht, so kommt das auf die Rechnung des Vaters und der Mutter'. Und das folgt ganz konsequent aus dem Anfang dieses Paragraphs: ‚Der Vater und die Mutter sollen ihr Kind, bevor es 15 Jahre alt wird, diese guten Werke lehren'. Bis die Kinder also 15 Jahre alt sind, darf man die Sünden der Kinder den Eltern nicht zurechnen, da diese noch Zeit haben, die Kinder zu belehren; erst nachdem diese Frist verflossen ist, erst dann werden die Eltern für die Sünden der Kinder verantwortlich, falls sie sie nicht das Gute gelehrt haben. Eben dieser Satz ist von Salemann (Grd. S. 312)

verstanden, für Gutes seid dankbar und in Widerwärtigkeit geduldig[2], im Unglück ungebeugt(?) und in Werken der Pflichterfüllung seid eifrig.

pa u spāsdār nēwakīh pa u yutdātastān
bālistān astānak[3] *pa x^varsand*[1] *patyārak*
bavēt tuxšāk kārān frēčpānīk pa

§ 29 Bereut jede Sünde und laßt die Sünde, die zur [Rechenschafts-] Brücke[4] hingeht, nicht auf eine Häsr[5] [-Entfernung] an euch herankommen. § 29

bavēt patit pa vināš hamāk hač u
hāsr[5] *andar šavēt puhl ō i vināš u*
hilēt[6] *mā bē*

§ 30 Und Wollust und sündige Gier schlagt mit Hilfe des Verstandes[7] § 30

xrat[7] *pa apārōn i aržūk u varan u*

[a] J. K29 ... H. om. [b] P. om. [c] U1. J. K29 ... [d] U1. U2. U3. H. ... [e] J. K29 ... [f] U1. U2. U3. P. H. om. [g] U2. U3. H. schieben ... ein [h] J. P. ... (sic!) [i] U1. U3 ... [k] U1. U3. H. ... [l] H. ... überschrieben

übersetzt worden; er liest ... *mastvarīh* und übersetzt: ‚und die Kinder begehen aus Torheit eine Sünde'. Nach dem, was ich oben ausgeführt habe, kann ich selbstverständlich dieser Übersetzung nicht zustimmen.

[1] Dieselbe Vorschrift Wort für Wort findet sich im *Vāčak ēčand i Āturpāt i Māraspandān*, einem noch nicht veröffentlichten Text (WEST § 80). Wir werden weiter unten (s. Note 6 und später) noch zu sehen bekommen, daß viele Sätze der beiden Texte Wort für Wort zusammenstimmen, besonders am Ende des *Pand-nāmaks*.

[2] Eigentlich ‚zufrieden' *x^varsand*.

[3] Ich leite das Wort vom awestischen *ąsta-* ab.

[4] S. Note 4, p. 256.

[5] Ein Zeit- und Wegmaß, von unsicherer Länge, da es in verschiedenen Texten verschieden angegeben ist. Nach dem *Frahang i ōim* soll ein *Hāsr* 100 Schritte zu je 2 Fuß haben.

[6] Derselbe Satz findet sich in *Vāčak ēčand* (s. Note 1): *hamēšak ēnand vināš i ō puhl šavēt andar hāsr bē mā hilēt ku-tān apēčak vēh dēn i māzdēsnān hamēmāl nē bavēt* ‚laßt nie eine Sünde, die zur [Rechenschafts-]Brücke geht, auf eine Häsr [-Entfernung] an euch herankommen, damit die vollkommene, gute Religion der Mazdaanbeter nicht euer Kläger wird'.

[7] Gemeint ist ‚der heilige Verstand', ‚die heilige Weisheit' — *xrat i ahravān*. Vgl. § 10 des Textes und S. 249, Note 1.

nieder; Begehrlichkeit schlagt mit Zufriedenheit, Zorn mit Gehorsam, Neid mit Wohlwollen, Not mit Tapferkeit[2], Unfrieden mit Frieden, Lüge mit Wahrheit nieder.

pa ēšm u xᵛarsandīh pa āz žanēt bē[a][b]

pa nyāz u hučašmīh pa arašk u srōš[1][c]

u āštīh pa anāštīh u gaδwarīh[2][d][e]

žanēt[3] *bē rāstīh pa družīh*[f][g]

---

[a] J. K_{29} [Pahlavi] [b] K_{29} om. [c] J. K_{29}. P. H. [Pahlavi] [d] sämtlich [Pahlavi] [e] P. [Pahlavi] [f] U_1. U_2. U_3. P. H. [Pahlavi] [g] U_2. P. [Pahlavi]

---

[1] Einer der sieben *Amahraspands*. Der religiöse Gehorsam.

[2] Ein ‚mot savant'; eigentliche Bedeutung ‚die Wurfkeulenträgerei' vom awestischen *gaδavara* ‚der die Wurfkeule führt', — so wird *Kərəsaspa* in Y. 9, 10 genannt. Die Bedeutung ‚tapfer, Tapferkeit', wie das Wort *gaδwar, gaδwarīh* im Pahlavi aufgefaßt wird, ist also eine abgeleitete Bedeutung.

[3] Sämtliche hier aufgezählte Laster sind personifiziert, als Dämonen, aufzufassen. Danach wird hier auch der Ausdruck *bē žānēt* ‚schlaget nieder' gebraucht. Für *Varan* s. S. 260, Note 5. *Āz* ist der Dämon der Gier — awestisches *āzay-*: *ava mē āziš daēvō.dātō parōiṯ pairiϑnəm aϑhvąm avadərənąm sadayeiti* ‚es ist, als ob *Āzay*, der von den *Dēvs* geschaffene, mir die Lebenskraft ganz und gar entzweisprengte' Vd. 18, 19 (nach Bartholomae; anders Geldner, *Das achtzehnte Kapitel des Vendidād,* S. 4 in *Sitzungsber. der Berliner Akademie* 1903). Bd. XXVIII, 27 gibt eine sinnige Schilderung des *Āz* — Gier: (nach West) ‚The Demon *Āz* is he who swallows everything, and when, through destitution, nothing has come he eats himself; he is that fiendishness which, although the whole wealth of the world be given up to it, does not fill up and is not satisfied; as it says, that the eye of the covetous is a noose, and in it the world is nought'. Vgl. auch *Dāt. dēn.* XXXVII, 51. In dem von Sachau herausgegebenen Glossar (*Sitzungsber. der Wiener Akademie* LXVII, S. 839) wird *Āz* so erklärt: آز نام دیو است که مردم حرص زیاده کند ‚*Āz* ist der Name des *Dēvs*, der die Menschen gierig macht'. Für *Ēšm* s. S. 260, Note 3. *Arašk* oder *Araš* ist der Dämon des Neides — awestisches *araska-*. Bd. XXVIII, 14 (nach West): ‚the demon *Arašk* is the spiteful fiend of the evil eye'. Er unterhält sich mit *Zaratušt* über die Unsterblichkeit (Dk. X, 21). Im Sachauschen Glossar wird ارشک mit حسود erklärt. *Nyāz* ist der Dämon der Not. Bd. XXVIII, 26: ‚the demon *Nyāz* is he who causes distress'. *Dāt. dēn.* XXXVII, 52: ‚*Nyāz* the stealthily-moving and dreading the light'. Vgl. auch *Dāt. dēn.* LXXVII, 8; Dk. IX, 21, 4. Sachaus Glossar 850: نیاز نام دیو است که او بر مال مردمان چاره سازی کند وبرای یک درم سر برادر خود ببُرد ومهربانی نکند وبفائدهٔ یکدرم خود کسیرا صد درمرا زیان کند و بر چشم مردمان حقیر می نماید ‚*Nyāz* ist der Name des Dēvs, der gegen das Vermögen der Menschen Mittel anwendet und um eines Direms willen

§ 31 Und wisset, daß das Paradies[1] das Beste ist, das geistige Reich das Beglückendste, das himmlische Land das Lichteste; und die Stätte des Lichts ist das Garōtmān[2], und das Vollziehen der guten Taten [gibt] die größte Hoffnung auf den zukünftigen Leib, der nicht [mehr] vergehen wird.

§ 31
vahišt[1] i yāk ku dānēt bē u
dēh u huramtar mēnōk i šahr u vēh
Garōtmān[2] rōšn i mān u rōšntar āsmān i
pasīn i tan i ōmēt mēs karpak i varz u
nēst vitīrišn kē

§ 32 Den Bösen (Ungläubigen) huldiget nicht, auch wenn sie im Besitz der Macht sind(?)[3], denn durch die sündige Huldigung geht das Böse in den Körper hinein und treibt das Gute hinaus.

§ 32
mā pātišāhīh[3] tuvān pa vattarān
vattarīh apārōn i buržišn hač čē buržēt
spōžēt bē vēhīh u šavēt tan ō

§ 33 Seid eifrig im Verlangen nach Wissenschaft, denn die Wissen-

§ 33
bavēt tuxšāk x^vāstārīh frahang pa

[a] K29. U1 om. [b] K29 om. J. mit späterer Hand oben zugeschrieben [c] U1 [d] J. K29 [e] U1. U3. H. om. [f] U1 J. K29 [g] K29 om. [h] J. K29 [i] U1 P. H. [k] P. [l] U2. U3. H. om.

den Kopf seines eigenen Bruders abschneidet. Wohlwollen erweist er nicht; um ein Direm für sich zu erwerben, [ist er bereit] hundert Direms Schaden einem anderen zu tun'.

[1] *Yāk i vahišt,* eigentl. ,der beste Ort', hier im Sinne des awestischen *vahištō aŋhuš* ,das Paradies'.

[2] Awestisches *garō-nmānəm*, Sitz des Ahura Mazda, ,Paradies'.

[3] Der Sinn des *pa tuvān pātišāhīh* ist nicht recht klar; bei der umfangreichen Bedeutung der Präposition *pa* kann man hier alles mögliche herauslesen. Vielleicht hat dieser Ausdruck irgend welche Beziehung zu der Stelle Y. 8, 5: *xšayamnəm ašavanəm dāyata axšayamnəm drvantəm* ,machet den Frommen mächtig, den Bösen ohnmächtig'. Die Pahlavi-Übersetzung dieser Stelle lautet: *pātišāh ān ahravān dahēt u apātišāh ān drvandān*; dazu die Erläuterung: *kāmak x^vatāδ hānd ahravān u akāmak x^vatāδ hānd drvandān.*

schaft ist der Same des Kennens, und ihre Frucht ist die Weisheit, die Weisheit aber fördert, was in den beiden Welten [sich befindet]. Darüber heißt es[1]: die Wissenschaft ist in der Freiheit Zierde und Schutz im Unglück[3], in der Not

bār hač-aš dāniśn i tōxm frahang čē
rāyēniśn[1] *axvānīk 2 har xrat u xrat*
andar frahang ku ēstēt guft pat-aš
pānak škuftīh andar u pērāδak frāxvīh[2]

[a] U_1. U_3. H. [b] U_1. U_3. P. H. [c] U_1. U_3. H. [d] U_1. U_2. U_3. P. H. [e] U_1 om. [f] J. U_3. H. U_1 [g] U_3 [h] U_2 P.

[1] Man vergleiche zu dieser Verherrlichung der Weisheit *Handarz u frahang i Āturpāt i Māraspandān* §§ 121—138 (nach der Ausgabe von SANJANA): *čē-m ōzmūt har vatīh hač dām i hamāk burtan hač xrat* ,denn ich habe versucht, alles Böse mittelst der Weisheit von allen Geschöpfen wegzuschaffen', *frāxvīh u fraδātiśn hač xrat* ,Freiheit und Hilfe aus der Weisheit', *čē mart ō mēs afrāz xrat nayēt u hač škufttum i harvisp xrat bōžēt* ,denn die Weisheit führt den Mann zu größerer Erhabenheit und befreit aus jedem Elend', *xrat dāštār u pānāk i yān xrat bōxtār u fraδātak i tan* ,die Weisheit erhält und schützt die Seele, die Weisheit erlöst und befördert den Leib', *ka tuvānīkīh xrat vēh u pa-či kam xīrīh xrat pānāktar* ,wenn Mittel da sind, ist die Weisheit gut, und auch bei Mangel an Gut schützt die Weisheit am besten', *ētar pa ayāwārīh xrat vēh ānōk pa pušt u panāh xrat pānāktar* ,diesseits ist die Weisheit zur Hilfe gut, jenseits schützt sie am besten als Feste und Zuflucht', *awzār i xrat pātyāvandtar* ,das Werkzeug der Weisheit ist das mächtigste', *nām pērāδakīh pa xrat* ,die Weisheit schmückt den Namen', *rātīh hač xrat* ,Freigebigkeit kommt aus der Weisheit', *fraδātiśnīktar xrat* ,die Weisheit ist, was am meisten fördert', *dūtak awrōčiśnīh awzār pa xrat šāyēt vindīt* ,mittelst der Weisheit kann man das Mittel zur Verherrlichung der Familie erlangen', *dēn tuxšāktar rāδ dāniśn i xrat stāyīktar patmān* ,für den Eifrigen in der Religion ist das aus der Weisheit kommende Wissen das lobenswerteste Maß', *paδtāktar xrat rāδ dāniśn* ,das Wissen dient, die Weisheit offenbarer zu machen', *xrat rāδ kārīktar čē har kēš xrat ast huvarz ast* ,was die Weisheit anbetrifft, so ist sie das Tätigste, denn jeder der Weisheit besitzt ist guttätig', *čē har kē rāδ xrat ast xvāstak-či ast* ,denn wer Weisheit besitzt, besitzt auch Vermögen', *čē har kār i nēvak bun pa xrat šāyēt vindīt* ,denn jedes Werks mit guter Grundlage kann man mittelst der Weisheit habhaft werden'.

[2] Zu *frāxvīh u tangīh* (eig. die ‚Breite' und die ‚Enge') vgl. Vd. 18, 9: *u kē-či ān i man mart i ō tangīh grift ēstēt . . . . ō frāxvīh ul burt* ,und wer jenen, meinen Mann, der in Haft genommen ist, ... in Freiheit setzt' . . .; ferner Y. 8, 8.

[3] Vgl. Note 3, S. 267.

reicht sie die Hand und in der Enge geht sie voran.

[Pahlavi] [a]
tangīh[1] *andar u dastgīr astānak andar u*
[Pahlavi]
pēšak[2]

§ 34 Übt nicht Spott irgend jemand gegenüber, denn wer Spott übt, erntet Spott; deren Glück wird vernichtet, sie werden verflucht, ihre Kinder werden, dahikʻisch[5], und Krieger werden ihrer wenig sein[5].

[Pahlavi] [3] [b] [c] § 34
kunēt[4] *mā afsōs kas 1 kas pa u*[3]
[Pahlavi] [d] [e] [f]
u farr žat afsōsbar mart afsōskar čē
[Pahlavi]
dahikīk[5] *frazand va-šān bavēnd nafrītak*
[Pahlavi] [g] [h] [i]
bavēt[5] *kam aratēštār*[6] *u*

---

[a] U_1 om. [b] J. K_{29} [Pahlavi] [c] J. K_{29}. U_2 [Pahlavi] H. [Pahlavi] [d] K_{29} [Pahlavi] [e] K_{29} [Pahlavi] [f] K_{29} J. mit späterer Hand oben zugeschrieben [g] U_3. H. om. [h] U_1 [Pahlavi] H. [Pahlavi] [i] J. K_{29} [Pahlavi]

---

[1] S. oben Note 4.

[2] Diese Sentenz in derselben Form, nur etwas kürzer gefaßt, findet sich wieder im *Vāčak ēčand* (s. Note 1, p. 267): [Pahlavi] (ich zitiere nach J.; in den anderen Handschriften, die das *Vāčak ēčand* enthalten, fehlt diese Stelle) *pa frahang xᵛā[st]ārīh tuxšāk bavēt čē frahang andar frāxᵛīh pērā[δak u andar] škiftīh pānak u andar astān [da]s[tgīr] u andar tangīh pēšak.*

[3] Der ganze Paragraph findet sich wieder im *Vāčak ēčand* mit geringer Differenz: nach *frazand* steht dort *či* und statt [Pahlavi] wird [Pahlavi] geschrieben.

[4] Spott üben scheint ein schweres religiöses Vergehen bei den Parsen gewesen zu sein, da vor ihm so ausdrücklich gewarnt und auf dessen harte Folgen verwiesen wird. Eine ähnliche Stelle findet sich in *Handarz i Āturpāt i Māraspandān* (SANJANAS Ausgabe § 19): *pa ē-či kas afsōs mā kun* ‚übe über niemand Spott‘ (§ 53): *pa mustwar mart afsōs mā kun čē tō-či apēr mustwar bavēh* (s. Seite 226 No.), *Handarz i Husrav i Kawātān* 2: *afsōs mā kunēt tāk farrōmand bavēt* ‚übt nicht Spott, auf daß ihr glücklich werdet‘.

[5] *Frazand dahikīk u aratēštār kam bavēt* — das ist eben der Fluch, mit dem oben dem Spötter gedroht wird. Diese Worte beziehen sich ohne Zweifel auf Y. 11, 6 *nōiṯ ahmi nmāne zānaite āϑrava naēδa raϑaēštå naēδa vāstryō fšuyąs āaṯ ahmi nmāne zayånte* ⁺*dahikāča* . . . ‚Nicht wird in diesem Hause geboren ein Priester, nicht ein Krieger, nicht ein Ackerbauer; in diesem Hause werden geboren die *Dahik*s . . .‘. In den Ausgaben von WESTERGAARD und GELDNER und auch bei

§ 35 Jeden Tag geht zum Zweck der Besprechung in die Versammlung der Guten (Gläubigen); denn dem, der viel in die Versammlung der Guten geht, wird viel gutes Werk und das ewige Anrecht[2] zuteil.

ō frāč rād hampursakīh rōč har § 35

kē ōy čē šavēt vēhān i hanǰaman[1]

karpak šavēt vēš vēhān i hanǰaman ō

baxšēnd[3] *vēš ahrākīh u*

§ 36 Und jeden Tag geht dreimal in den Feuertempel und vollzieht die Anbetung des Feuers; denn dem, der viel in den Feuertempel

ātašān i mān andar bār 3 rōč har u § 36

ōy čē kunēt nyāyišn ātaš u šavēt

---

a U3. H. wiederholt b U1. U3. P. H. U2 c U2 schiebt ein d K29 om. J. mit späterer Hand oben zugeschrieben U1. U2. U3 e U3 f K29 om. J. mit späterer Hand oben zugeschrieben g U1 h U1

BARTHOLOMAE steht nicht *dahik*°, sondern *dahak*°. Die Bedeutung und die Etymologie des Worts steht nicht fest. BARTHOLOMAE gibt in seinem Wörterbuch keine Erklärung dafür; er stellt nur fest, daß es eine ‚Bezeichnung *daēv*ischer Geschöpfe' ist. SPIEGEL übersetzt das Wort mit ‚beißende Wesen', es ist aber nicht einleuchtend, aus welchem Grund er das tut. JUSTI übersetzt es mit ‚verderblich'. Es ist aber besser, auf jede Erklärung zu verzichten, als bloß vermutete Bedeutungen anzugeben. Zwei Handschriften, die GELDNER für seine Ausgabe benutzt hat, haben nicht *dahakāča*, sondern *dahikāča* (besonders wichtig ist, daß eben diese Lesart die beste Handschrift Pt_4 hat). Sämtliche von mir benutzte Handschriften des *Pandnāmak* haben *dahikīk* (scriptio plena). Ob es also nicht ratsam wäre, das Wort auch im Awesta *dahik*° zu lesen? Sicher hat es so der Verfasser des *Pandnāmak* und alle Abschreiber gelesen. In der Pahlavi-Übersetzung der genannten Awestastelle steht ; das wurde von NERIOSENG *daxšak* gelesen und mit चिह्नम् übersetzt; im Grunde aber ist das nur ein korrumpiertes *dahikīk* (). DARMESTETER hat dieses Wort *dahišn* gelesen. Übrigens ist hier die Pahlavi-Übersetzung nicht ganz verständlich.

[1] Vgl. Vd. 2, 20 über die Versammlung der Götter und Mazdaanbeter.

[2] S. Note 1, p. 247.

[3] Die Parallele des *Vāčak ēčand* zu diesem Paragraph lautet: (nach J.).

kommt und die Anbetung des Feuers viel vollzieht, dem wird [auch] viel Reichtum und das ewige Anrecht[1] zuteil.

[Pahlavi]
u šavēt vēš ātašān i mān andar kē
[Pahlavi]
x^vāstak aδak-aš kunēt vēš nyāyišn ātaš
[Pahlavi]
baxšēnd[2] *vēš ahrākīh u*

§ 37 Hütet euch sehr, Vater, Mutter und Herrn zu beleidigen[3], damit eure Person nicht in üblen Ruf komme und eure Seele nicht der Hölle verfalle. § 37

[Pahlavi]
sardār u māt u pit i āzārišn hač u
[Pahlavi]
u dusrav tan tān ku pāhrēčēt[3] *saxt*
[Pahlavi]
bavāt nē drvand[4] *ruvān*

§ 38 Und wisset, daß von den unzähligen Plagen, die der böse Anrāk Mēnūk schuf, diese drei die schwersten sind: die Hemmung der Sehkraft, die Lähmung des § 38

[Pahlavi]
patyārak amar hač ku dānēt bē u
[Pahlavi]
3 kirrēnīt drvand i Mēnūk Anrāk i
[Pahlavi]
u čašm i vēnišn i bastišn garāntar ēn

---

a K_{29} [Pahlavi] b H. om. c U_1. U_2. U_3. P. H. [Pahlavi] d U_1 [Pahlavi] e K_{29}. J. [Pahlavi] f K_{29} om. g J. K_{29} om. h U_1 [Pahlavi] i P. om. k U_1 [Pahlavi] l U_1. U_3. H. [Pahlavi] m J. K_{29}. U_1 om. n U_1. U_3. P. H. om. o U_1 [Pahlavi] p U_1 [Pahlavi] q U_2. P. om. r J. K_{29} [Pahlavi] U_2. P. [Pahlavi] s U_2 [Pahlavi]

---

[1] S. Note 1, p. 247.

[2] Die *Vāčak-ēčand*-Parallele: [Pahlavi] (d. i. *vaxšišn*!) [Pahlavi] (nach J.).

[3] Vgl. zu dieser Stelle *Saddar* XL, 4, publiziert von DARMESTETER (Zend-Avesta III, 151): *mā āzārayōiš Zaraϑuštrahe* (statt voc.) *mā Pourušaspahe* (statt acc.) *mā Duyδōvąm mā aēϑrapaitīš* ‚erzürne nicht, o *Zaraϑuštra*, den *Pourušaspa*, nicht die *Duyδōvā*, nicht die Priester‘. Diese Worte stammen aus dem Kommentar zum *Haδōxt Nask* (SBE. XXXVII, 483). Die Glosse aus *Saddar* lautet (nach WEST SBE. XXIV, 302): ‚it is not desirable that thou, o *Zaratušt*! shouldest distress thy father, or mother, or priest‘.

[4] *Drvand* ist aufzufassen als Gegensatz zu *ahrav*. *Ahrav* — ‚der das Anrecht auf das Paradies hat‘ (vgl. oben Note 1), *drvand* — ‚der das Anrecht nicht besitzt, der der Hölle verfällt‘.

Gehörs[1] und drittens der Satan des Unfriedens.

i druž sitkar u gōš[1] *i āšnuvišn nē*
anāštīh

§ 39 Denn es ist klar, daß die Sonne aus demselben Grunde jeden Tag dreimal den Menschen auf der Welt Befehl gibt. Am Morgen sagt sie so: ‚Ōhrmazd sagt euch, die ihr Menschen seid, immer: Seid eifrig in der Übung guter Werke, damit ich euch das irdische Leben . . .[2] mache‘. Am

rāδ čim ham xᵛaršēt ku paδtāk čē § 39
gētīk i martumān ō bār 3 rōč har
ku gōwēt ēn bāmdāt dahēt framān
hēt martum kē šmāk ō Ōhrmazd
karpak u kār pa ku gōwēt hamēv

---

[a] U_1. U_3. H. [b] J. K_{29} U_1 [c] K_{29} [d] J. K_{29} [e] U_1. U_3. H. [f] U_1. schiebt ein [g] J. K_{29}. U_1. U_3. H. [h] U_1. U_3. H. schieben ein [i] U_3. H. [k] U_1 [l] J. K_{29}. U_1 [m] J. K_{29} U_1 [n] U_3. H. om.

---

[1] Die Worte *bastišn i vēnišn i čašm u nē āšnuvišn i gōš* sind von mir etwas freier übersetzt worden, um dem deutschen Sprachgefühl gerecht zu werden.

[2] Den Sinn des *pa mēhan*, oder wie die Zeichen sonst zu lesen sind, vermag ich nicht zu ermitteln. Es handelt sich um eine Belohnung für gute Werke. Die Sonne verspricht den Gerechten ihr irdisches Leben . Der vermutliche allgemeine Sinn muß etwa sein: ‚das Leben zu verlängern, oder in irgend welcher Weise es angenehm zu machen‘. Vgl. Y. 16, 10: *yazāmaide θwąm maēθanəm yąm ārmaitim . . . yazamaide θwąm maēθanahe paiti . . . ahura mazda . . . drvō.vīrahe . . . yahmi zī kāčit̰ tanunąm drājištəm hāme maēθaine miθnāt* ‚wir verehren dich, o *Ārmaiti*, als unsre Wohnung, wir beten zu dir, o *Ahuru Mazda*, um eine Wohnung . . . mit gesunden Männern . . ., auf daß nämlich in dieser Wohnung jede Person so lang als möglich verweile‘ (Bartholomae, Sp. 1106, 774). Hat vielleicht *pa mēhan kunēm* irgend welche Beziehung zu diesem Zitat? Doch vgl. *Handarz i Āturpāt i Māraspandān* § 43 (nach der Ausgabe von Khudāyār Dastur): *čē hakar bar nē dahēt aδak-aš bun pa mēhan* (?) *bavēt* ‚denn wenn es keine Frucht bringt, so wird doch der Grund . . .‘. deHarlez (*Le Muséon* VI, S. 70) liest das Wort *mēyān* und erklärt es mit ‚in medio erit‘.

Mittag sagt sie so: ,Denket fleißig daran, euch ein Weib zu suchen, Kinder zu erzeugen und an die sonstigen Pflichten; denn bis zur Wiedergeburt werden sich von dieser Schöpfung Anrāk Mēnūk und die Abgefallenen nicht entfernen'. Zur Zeit des Untergangs sagt sie so: ,Bereut die Sünde, die von euch begangen worden ist, damit ich euch verzeihe'. Denn es ist klar, daß ebenso, wie das Licht der Sonne zur Erde kommt, auch von ihr die Rede zur Erde geht.

žīvišn man tān tāk bavēt tuxšāk kartan
ēn nēmrōč kunēm mēhan(?)[1] *pa gētīk i*
frazand u x[v]*āstan žan pa ku gōwēt*
tuxšāk x[v]*ēskārīh apārīk u varzītan*
Mēnūk Anrāk pasın i tan tāk če bavēt
bavēt nē yutāk dām ēn hač višutakān u
vinās hač ku gōwēt ēn . gās ēpārak
tān tāk bavēt patit ēstēt kart tān-i
ētōn ku paδtāk čē āmurzēm bē man
rasēt zamīk ō x[v]*aršēt i rōšnīh čigōn*
āyēt zamīk ō gōwišn hač-aš

§ 40 Denkt, sagt und tut keine Falschheit[2] in [dieser] materiellen Welt

u mēnišn pa astōmand i ax[v] *andar u* § 40

---

[a] U_1. U_2. U_3. P. H. [b] P. [c] J. K_{29}. U_1 [d] J. K_{29} U_1; hier bricht K_{29} ab [e] J. om. [f] U_1 [g] U_1 [h] U_1 schiebt ı ein [i] U_1 U_3. H. [k] J. [l] U_3. H. [m] J. U_1. U_2. P. [n] H. om.

---

[1] Siehe p. 274, Note 2.

[2] Eig. ,falsch gesagtes'; hier bezieht sich aber *mitōxt* auch auf das Denken und Tun. Es ist die Transkription der awestischen *miϑaoxta.* und wird sonst personifiziert, als Dämon der Lüge aufgefaßt. Vgl. *Bd.* I, 24; XXVIII, 14.

in [eurem] Denken, Sagen und Tun.

u mēnēt nē mitōxt[1] *kunišn u gōwišn*
kunēt nē u gōwēt nē

§ 41 Mit Gottes Kraft und mittelst der Weisheit befleißigt euch eifrig des Studiums der Religion. § 41

xrat i rās u yazatān i nērōk pa
tuxšēt apar zēnāvandīhā dēn i āfrās

§ 42 Und merkt euch, daß späterhin, wenn der Wert des guten Werks derart groß und grenzenlos sein wird, [und] Anrāk Mēnūk in Verborgenheit ein Urheber des Unheils und Ōhrmazd offen ein Bekämpfer des Bösen sein wird, § 42

i arž ka pas-či ku nikarēt[3] *bē u*[2]
Anrāk akanārak u mēs āngōn karpak
handāxtār anākīh nihuftārīh pa Mēnūk
vattarīh[4] *āškārāk pa Ōhrmazd u*

---

[a] U₂ [illegible] [b] J. [illegible] [c] U₂. U₃. P. H. om. [d] J. U₁ [illegible] U₃. H. [illegible] [e] J. [illegible] [f] J. H. [illegible] [g] J. [illegible] [h] U₁ [illegible] U₁. U₃. H. schieben [illegible] ein [i] U₁. U₃. om. [k] U₁. U₃. H. [illegible]; U₂. P. schieben hier [illegible] ein [l] U₁ [illegible] [m] J. [illegible] [n] U₁. U₂. U₃. P. H. [illegible] [o] J. schiebt hier [illegible] ein [p] U₁ P. [illegible] [q] sämtlich [illegible]

---

[1] Siehe p. 275 Note 2.

[2] Von hier ab ist mir der Text nicht mehr ganz klar; manche Wörter vermag ich nicht zu entziffern. Textkorrekturen aufzustellen, wo ich nicht ganz sicher bin, habe ich unterlassen; infolgedessen sind manche Stellen überhaupt ohne Übersetzung geblieben. Ich will nur hoffen, daß es jemand, der glücklicher als ich, gelingen wird, diese Stellen zu erklären; nur mit vereinten Kräften kann man etwas Sicheres auf diesem Gebiet leisten.

[3] Sonst [illegible] *nikīrēt*; vgl. HÜBSCHMANN PS., S. 102.

[4] In sämtlichen Handschriften [illegible]. Ich glaube diese Korrektur aufstellen zu dürfen; es handelt sich hier um das Böse, das Ōhrmazd bekämpfen wird. [illegible] wird oft mit [illegible] verwechselt; der Unterschied zwischen diesen beiden Wörtern besteht lediglich in einem Haken, der sehr leicht ausgelassen werden kann. Man vergleiche dazu *Mēnūk i xrat*, S. 112, SALEMANN, *Mélanges Asiatiques* IX, S. 245, 249, wo er [illegible] mit ‚böse sein‘ übersetzt, SPIEGEL, *Parsisprache* 193.

daß dann irgendeiner, der in der Religion kundig ist, allein(?) im Vollziehen der guten Werke eifrig sein und dadurch des guten Anrechts im vollen Grade teilhaft werden wird.

dēn hač kē katar-čē ān kōšišnīk[a] *āngōn*
kartan karpak u[b] *kār pa ēv ākās*
bavēt huartāktar hač-aš tuxšāk[c]

§ 43 Am Ende dieses Millenniums, wenn das Gute verborgen, das Böse unzählig und das Mazdayasnertum ohnmächtig ist, dann(?) wird die Ungesetzlichkeit überhand nehmen und das Bedenken des Gesetzes und der Religion seitens der Guten, Rechthandelnden und ihre [Pflicht] erfüllenden wird schwinden und gering werden; Ahraman und die Teufel . . .

§ 43 *vēhīh*[d] *ka*(?) *sar hazārak ēn* [*i*] *ān*[1]
māzdēsnīh[h] *u amar*[g] *vattarīh*[f] *u nihān*[e] (?)
u dāt frahist adālīh[l] *aδak*[k] (?) *ačārak*[i]
kunišnān frārōn u vēhān i uskārišn dēn
u Ahraman[m] *kōtak u šutak xᵛēškārān u*
daxšak[q] *ēn čigōn-šān*[p] *āškārāk*[o] *dēvān*[n]
mihr[t] *i afsēnišn*[s] *i žamān vīrāδišnīh*[r] *apāč*
hamēstārān[w] *dēn bahrān dēv-či*[v] *družān*[u]

---

[a] J. [Pahlavi] H. schiebt hier ı ein [b] U₂. U₃. P. H. om. [c] J. [Pahlavi] U₁ [Pahlavi] H. schiebt ı ein [d] U₂. P. [Pahlavi] [e] U₂. P. [Pahlavi] U₁ [Pahlavi] (?) [f] U₂ P. [Pahlavi] [g] H. [Pahlavi] [h] J. [Pahlavi] U₂. U₃. H. [Pahlavi] P. [Pahlavi] [i] J. U₂. P. [Pahlavi] U₁. H. [Pahlavi] [k] J. U₂. P. [Pahlavi] U₃. H. [Pahlavi] [l] P. [Pahlavi] [m] U₂. P. [Pahlavi] U₁ [Pahlavi] [n] J. [Pahlavi] [o] U₁. P. [Pahlavi] J. [Pahlavi] [p] U₂. U₃. P. [Pahlavi] U₁. H. [Pahlavi] [q] U₁. U₃. H. [Pahlavi] [r] U₁ [Pahlavi] [s] J. U₂. U₃. P. H. [Pahlavi] [t] J. U₁. U₂. P. [Pahlavi] [u] P. [Pahlavi] [v] J. U₂. U₃. P. H. [Pahlavi] [w] J. H. [Pahlavi]

---

[1] Ich bitte, meine Transkription des Textes in diesem Paragraph lediglich als einen Versuch anzusehen. Textkorrekturen habe ich nicht gewagt, da mir der Sinn nur ungefähr verständlich ist.

vēh u ravānd ōmētīh u ..tārīh
čand dahākān i až hač dahišnān
martumān i kišvarān i patwastārīh
ast dātastān Ōhrmazd

§ 44 Jedermann muß Frieden mit Vahuman halten; im Studium der Religion die (heilige) Weisheit befragen; mittelst der Weisheit den Weg der Gerechtigkeit erforschen; mittelst der Freigebigkeit die Seele freudig machen; durch Wohlwollen das Gute erhöhen; durch Tugend Ruhm suchen; durch Bescheidenheit Freunde erwerben; durch Stetigkeit die Hoffnung stärken; durch Charakter Gutes sammeln; durch Gerechtigkeit den lichten Weg zum Himmel bahnen; dort wird die Frucht des eigenen guttätigen Wirkens genossen.

§ 44
dārišn āštīh Vahuman[1] *pa kas har*
xrat pa pursišn xrat āfrās dēn pa
rātīh i rās pa vičōδišn ahrākīh i rās
vēhīh hučašmīh pa urvāzēnišn ruvān
pa x^vāhišn nām hunar pa burzēnišn
bālistānīh pa handōžišn dōst aδarmēnišnīh
vēhīh xēm pa fšavēnišn(?) ōmēt
rōšn i rās ahrākīh pa handōžišn
x^vēš hač ānōk vīrāδišn Garōtmān[i]
x^varīhēt bar hač-aš varzīh hukunišnīk

[a] U_1 [b] J. U_2. P. om. [c] J. U_1 U_2. om. [d] J. [e] J. U_2. P. om. [f] J. [g] J. [h] P. [i] U_2. P. J. [k] U_1 om. [l] J. J. U_2. U_3. P. schieben ɩ ein [m] U_1 om. P. [n] U_1. U_3. P. H. om. [o] U_1. H. U_3. P. om. [p] J. U_2. P. [q] J. [r] J. U_1 [s] U_2 [t] U_1. U_3. [u] J. [v] U_1 [w] U_1. U_2. U_3. H. [x] J. om.

[1] S. Note 2, p. 262.

§ 45 Der Leib ist sterblich, die Seele ist seiend. Tut Guttat, denn die Seele ist [wirklich], nicht der Leib, der Geist ist, nicht die Materie. Des Leibes wegen laßt die Rücksicht auf die Seele nicht außer acht. Bei Kränkung[2] von irgend jemand vergeßt die Vergänglichkeit des irdischen Besitzes nicht.[3] Richtet nicht den Willen auf solche Dinge, wobei euer Leib zur [Richter-]Brücke und eure Seele zur Peinigung gelangt; sondern richtet ihn auf solche Dinge, deren Frucht die [ewige] Fröhlichkeit ist [und durch das ihr selber] immer fröhlich sein werdet.[6]

§ 45
karpak astvand (?)[1] *ruvān ōšōmand tan*
ast mēnūk tan nē ast ruvān čē kunēt
mā bē ruvān i āzarm rād tan gētīh nē
kas i āzarm[2] *pa framōšēt mā hilēt*
ān apar kāmak gētīk i xīr i frasāvandīh[4]
ruvān u puhl ō tan tān kē[5] *barēt mā čič*
čič ān ō bē rasēt[5] *pātifrās ō*
rāmišnīk hamēv [*u*] *rāmišn bar kē-š barēt*
bavēt[6]

[a] J. om. [b] J. om. U1. U3. H. schieben [Pahlavi] ein [c] U2 [Pahlavi] [d] J. [Pahlavi] U1 [Pahlavi] [e] U2 [Pahlavi] [f] H. [Pahlavi] [g] U1 [Pahlavi] [h] P. H. [Pahlavi] [i] U1. U2 om. den ganzen Satz von [h] bis dahin [k] U1 [Pahlavi] J. P. [Pahlavi] [l] U1. H. [Pahlavi] [m] sämtlich [Pahlavi]

[1] Oder *tan i ōšōmand ruvān vēn* ‚sterblicher Leib nimm Rücksicht auf die Seele'?

[2] Man beachte die zweifache Bedeutung des Wortes *āzarm*. Es sind hier zwei Wurzeln zusammengefallen. — Steht vielleicht *dušārm* ‚Liebe, Zuneigung' in einer etymologischen Beziehung zu *āzarm*?

[3] Das heißt: ihr sollt nicht das irdische Gut erwerben durch Unrechttun irgend jemand gegenüber.

[4] Ich stelle das mit persischem فرسودن ‚abreiben' zusammen. Vgl. HORN, Grd., S. 131.

[5] Der Satz ist syntaktisch nicht ganz in Ordnung. Man würde etwa *rasēt* in *nayēt* korrigieren müssen, um den Satzbau zu retten; sonst muß man statt *kē* etwa *ku* oder *čē* lesen.

[6] Dieser Paragraph findet sich wieder im *Vāčak ēčand*. Vom Anfang bis *rasēt* stimmen beide Texte überein. Statt *bē ō ān čič barēt kē-š bar rāmišn u hamēv rāmišnīk bavēt* hat das *Vāčak ēčand* folgendes: *dušārm i kas rād āzarm i ruvān bē mā*

§ 46 Wohl- und gutwirkende Tätigkeit [kommt] aus dem Bestreben; . . . .; die Gabe aus dem Wunsch, der Wunsch aus der Intelligenz, die Intelligenz aus dem Geist des Erkennens, und die Erkenntnis ist jenes Werkzeug, durch das man erkennt, was war, ist und sein wird; . . . .; und der Lehrer der Dinge und Ordner alles dessen, was zu tun geziemt, und der für alle den [ewigen] Nutzen wünscht, das sind die Förderer (?) in beiden Welten.

varzīh kunišnīk nēwak u hukunišnīk[1] § 46
dahišn dahišn-či hač . . . tuxšišn hač
hač ōšīh ōš hač xᵛāhišn xᵛāhišn hač
kē awzār ān dānišnīh u dānišn i mēnūk
dānīhēt pat-aš bavēt u būt u ast
i āmōxtār u . . išn i dātārīh nōk
sūt kartan sačēt har i vīrāstār čičān
axᵛān dō har pa vispān i x āstār
rāyēnišnān

Vollendet in Heil, Fröhlichkeit und Freude.

rāmišn u šātīh u drōt pa fražaft

---

a U_1. U_3. H. b U_1. H. J. c U_1 d U_3. H. om. e sämtlich f J. U_1 g P. h J. U_2. P. U_3. H. i U_1 om. k U_1 om. U_3, P. l U_2 m U_1. U_3 P. H. n U_2. P. o H. U_1 om. den ganzen Satz.

---

hilēt ku tān akāmīhā pātifrās i garān vitārtan nē apāyēt ,aus Liebe zu irgend jemand laßt nicht die Achtung, die der Seele geziemt, damit euch nicht gegen euren Willen notwendig wird, durch schwere Peinigung hindurchzugehen'. Diese Stelle kann uns als Ergänzung unseres Paragraphes dienen und sein Verständnis erleichtern.

[1] Dieser Paragraph ist mir wieder nicht klar. Den Text habe ich so gelassen, wie ich ihn in den Handschriften gefunden habe. Die Übersetzung ist nur ein Versuch, den Sinn annähernd wiederzugeben.

Das Problem der sumerischen Dialekte und das geographische System der Sumerier.

Vorläufige Mitteilung

von

Friedrich Hrozný.

Im folgenden soll in aller Kürze versucht werden, ‚das Rätsel' (P. Leander, *Sumerische Lehnwörter im Assyrischen*, S. 33) des Vokabulars V. A. Th. 244 (ed. G. Reisner in *ZA*. ix., 159 ff.) zu lösen. Zugleich sollen die aus der Lösung sich ergebenden, besonders für die alte Geographie und Geschichte bedeutenden Schlüsse gezogen werden. Diese Mitteilung ist nur eine vorläufige; eine ausführlichere Begründung der hier ausgesprochenen Gedanken soll an anderem Orte gegeben werden. Wenn ich auch deshalb nicht überall meine Behauptungen durch Belege erhärte, so genügt doch meines Erachtens das Gegebene, um dem Fachmann die Richtung meines Gedankenganges — auch soweit dieser nicht ausdrücklich ausgesprochen wurde — anzudeuten.[1] Es wird daher auch auf Grund dieser Mitteilung beurteilt werden können, ob mein Versuch, das schwierige Problem der sumerischen Dialekte zu lösen, — der einzige, der bis jetzt gemacht wurde — das Richtige getroffen hat oder nicht.

1. Die sumerischen Dialekte.

Die sechs in dem erwähnten Vokabular genannten sumerischen Dialekte kommen in der folgenden feststehenden Reihenfolge vor:

[1] Etwas ausführlicher wurden dagegen Punkte behandelt, die mir besonders schwierig schienen.

EME.SAL
EME.GAL
EME.GÚD.DA
EME.SUḪ.A
EME.TE(G).NÁ
EME.SI.DI.

Die feste Reihenfolge kann nur durch die Annahme erklärt werden, daß die Namen dieser Dialekte geographisch zu deuten sind. Doch sind in diesen termini technici geographische Namen für Teile von Babylonien auch bei der sorgfältigsten Prüfung nicht zu erkennen. So bleibt nur die Annahme übrig, daß sie auf ein astronomisch-geographisches System zurückgehen und daß in ihnen vor allem Bezeichnungen der Himmelsgegenden stecken. Das scheint in der Tat der Fall zu sein. An die gewöhnlichen Namen der Weltgegenden klingt am meisten *EME.SI.DI* an; vgl. *IM.SI.DI* = ‚Nord'. Das Fehlen des *IM* in unserem Fall ist, wie Analogien beweisen, ohne Belang. *EME.SI.DI* ist also = ‚die Sprache des Nordens'. Eine deutliche Beziehung zu den Himmelsgegenden hat auch das unmittelbar vorhergehende *EME.TE(G).NÁ* : *NÁ* = ‚Schlafengehen', ‚Bett' u. dgl.; *TE(G)* ist möglicherweise in der gewöhnlichen Bedeutung ‚Nähe' zu nehmen. *TE(G).NÁ* = ‚Nähe der Schlafstätte' o. ä., also = ‚Westen'; *EME.TE(G).NÁ* = ‚die Sprache des Westens'.

Die folgenden drei termini technici scheinen sich (gleich *TE(G).-NÁ*) auf den täglichen Lauf der Sonne zu beziehen. *EME.SUḪ.A* erkläre ich im Hinblick auf *SUḪ* = *nasâḫu* (dieses = ‚entfernen', aber auch ‚sich entfernen'), *SUḪ.DU*, *SUḪ.NAM* und *SUḪ.GA* = *naparkû* ‚weichen' und *SUḪ* = *aḫulâp* als ‚die Sprache (des Landes) der sich entfernenden (Sonne)'. *EME.GÚD.DA* bildet das Gegenstück dazu: es ist im Hinblick auf *GÚD* = *elû* ‚hoch' gewiß als ‚die Sprache (des Landes) der hochstehenden [ursprünglich wohl: hinaufsteigenden] (Sonne)' zu deuten. Die Erklärung des folgenden terminus technicus, der nur als ‚die Sprache des Ostens' gedeutet werden kann, bietet etwas mehr Schwierigkeiten. *EME.GAL* scheint auf

den ersten Blick keinen Zusammenhang mit ‚Osten' zu haben; doch vgl. 𒃲 = *rabû* (auch als Verbum) und weiter die Bedeutung des semitischen *rabû* ‚aufwachsen'. *EME.GAL* daher wahrscheinlich = ‚die Sprache (des Landes) der aufwachsenden (der aus dem Ozean emporwachsenden?) (Sonne)', d. i. ‚des Ostens'.

EME.SAL[1] kann endlich nur ‚die Sprache des Südens' bedeuten, aber wie? Nur so: *EME.SAL* ist als ‚die Sprache der weiblichen (Himmelsrichtung)' zu deuten und steht im Gegensatz zu *EME.SI.DI*, das ursprünglich ‚die Sprache der männlichen (Himmelsrichtung)' bedeutet haben muß. Beachte, daß *SI.DI* = *išaru*, das aber auch = ‚männlich' ist (vgl. *išari riḫâ iltamad* Delitzsch, *HWB*. s. v. *išaru*, ferner S^c 32 ff.: *UŠ* = *zikaru*, *išaru*, *riḫû*.) Nord, das Obenliegende, ist als männlich, Süd, das Untenliegende, ist als weiblich gedacht.

Emesal ist also = ‚südsumerisch' und wurde daher in Süd-, nicht Nordbabylonien gesprochen, wie man bis jetzt so ziemlich allgemein annahm (vgl. z. B. Hommel, *Sumerische Lesestücke*, S. 56). Damit stimmt es überein, wenn gerade die sumerischen Namen für Süd(-West)-Babylonien (*Šumer*, aus *Sugir* [s. dazu unten], und wohl auch *Kengi* aus *ka-nag-ga*) emesalische Formen aufweisen.

Es ergibt sich also:

EME.SAL = ‚die Sprache des Südens',
EME.GAL = ‚die Sprache des Ostens',
EME.GÚD.DA = ‚die Sprache des Ostzentrums',
EME.SUḪ.A = ‚die Sprache des Westzentrums',
EME.TE(G).NÁ = ‚die Sprache des Westens',
EME.SI.DI = ‚die Sprache des Nordens'.

2. Das geographische System der Sumerier.

Das geographische System (speziell die dem täglichen Lauf der Sonne entnommenen termini technici), das diesem Schema zugrunde liegt, läßt sich meines Erachtens in der babylonischen Literatur auch

[1] Bis jetzt gewöhnlich als ‚Weibersprache' gedeutet.

sonst nachweisen. Ja es kann wohl der Nachweis geführt werden, daß die geographische Nomenklatur der Sumerier (später auch der semitischen Babylonier) überhaupt — natürlich nur, soweit sie auf die Spekulation der sumerisch-babylonischen Gelehrten selbst zurückzuführen ist — auf diesem System aufgebaut ist. Dieses Schema finden wir — irre ich nicht — nicht nur auf Gesamtbabylonien (so wohl unser Text), sondern auch auf eine babylonische Stadt, ein altbabylonisches Stadtkönigreich und auch auf die ganze damals bekannte Welt angewandt.

TE(G).NÁ. Das gewöhnliche sumerische Wort für ‚West' ist *MAR.TU*. Es ist ein gutsumerisches Wort (die Etymologie s. an anderem Orte), sicher nicht von *Amor-*Amartu* (so HOMMEL) abzuleiten. Aber *MAR.TU* kommt auch als geographischer terminus technicus vor: es bezeichnet so bald den Westen Babyloniens, bald den Westen Elams, bald aber den fernsten bekannten Westen: Palästina-Phönizien. Dasselbe gilt auch von *amurru|û*, dem semitischen Äquivalent dieses sumerischen Wortes. *Amurru|û* geht nicht auf den Namen der Amoriter (so die fast allgemeine Annahme) zurück, sondern ist ein einheimisch-babylonisches Wort für ‚West'. Es ist von der Wurzel غَمَرَ ‚überdecken (bes. vom Wasser)' abzuleiten (näheres über diese Wurzel an anderem Orte); *amurru|û* = ‚das Überdecken (der Sonne) durch die Wasser (des Ozeans)'. *Amurru|û* kommt gleich *MAR.TU* auch als geographischer terminus technicus für den babylonischen Westen, aber auch für das ‚Westland' überhaupt, d. i. Palästina-Phönizien,[1] vor. Von *Amurrû* haben die Amoriter (אֱמֹרִי) ihren Namen erhalten, nicht umgekehrt. Die ungeheueren Schwierigkeiten, denen man bis jetzt bei der Erklärung der Tatsache begegnete, daß *Amurru|û*, das man ja auf die Amoriter zurückführte, auch einen Teil von Babylonien bezeichnet (man hat ja sogar an eine Ansiedlung der Amoriter in Babylonien denken wollen!), werden durch unsere Auffassung erledigt.

---

[1] Es bezeichnet aber auch nur einen bestimmten Teil des ‚Westlandes' im allgemeinen.

MAR.TU wurde später zu *MAR*: so in Vokabularen, aber auch sonst. Unter *MAR* wird meist der ferne Westen verstanden. Den babylonischen, bezw. südbabylonischen Westen scheint das in dem Namen der Göttin *ilu NIN.MAR ki* vorliegende *MAR ki* zu bezeichnen (s. noch unten).

Ein anderes sumerisches Wort für ‚Westen' und ‚Westland' ist *tidnu-tidinu-tidanu* (vgl. auch das alttest. דְּדָן, sab. ᛋᚦᚦ, das zuerst von Hommel zu *tidnu* gestellt wurde). *Tidnu* führe ich auf unser *TEG.NÁ* zurück: *g* wird im Sumerischen leicht zu *d*; *NÁ* hat neben *ná* auch den Lautwert *nú*; *tegna|u* wird zu *tidnu*.[1]

Wie *MAR.TU* zu *MAR* abgekürzt wurde, so vielleicht auch *TE(G).NÁ* zu *TE(G)*. Vergleiche den altbabylonischen Titel ‚König von *TE*[2] (ohne *ki*!)' der Fürsten von *Gišḫu*, die sich im Gegensatz zu dem östlicheren Lagaš sehr gut ‚Könige des Westens' genannt haben können.

Dieses abgekürzte *TE* liegt wahrscheinlich weiter in dem sicher nichtsemitischen Namen *Te-e ki* (Strassmaier, *Babyl. Inschriften zu Liverpool*, Nr. 136 und 149) für ein Stadtviertel von Babylon vor. Ist diese Annahme richtig, so kann *Tê ki* ‚West' nur das am Westufer Euphrats gelegene Viertel Babylons bezeichnet haben.

SUḪ.A. Auch dieser terminus technicus kommt als geographischer Name vor. Der Name *Suḫi* (vgl. bibl. שׁוּחַ), der als Bezeichnung für die beiden Ufer Euphrats von Babylonien stromaufwärts bis etwa zum Flusse Ḫabur diente, geht sicher auf unser *SUḪ.A* zurück. Es ist das zwischen Babylonien und dem Westlande gelegene Gebiet, ‚das (Land) der weichenden, sich entfernenden (Sonne)'.

Es gab aber noch andere Gebiete, die zwischen Babylonien und dem Westen lagen; und auch die tragen Namen, die auf *SUḪ.A* zurückgehen. Die syrisch-arabische Wüste heißt *Sutium* und ihre

[1] Auch sumer. *Idigna|u* = Tigris ist vielleicht aus *i* ‚Fluß' und unserem *teg-ná|ú* ‚Westen' entstanden; für diese Etymologie könnten besonders paläographische Gründe angeführt werden (s. an anderem Orte).

[2] Statt *TE* nimmt hier Thureau-Dangin, *Inscriptions de Sumer et d'Akkad*, S. 214, Anm. 3 — meines Erachtens ohne hinreichenden Grund — ein anderes Zeichen an.

Bewohner *Sutî*; das vorauszusetzende sumerische *Suti* (*-ti-* von *Sutium* ist keine Femininendung!) kann sehr wohl aus *Suḫi* entstanden sein. Der Übergang von *ḫ* zu *d* ist bekannt (s. LEHMANN, *Šamaššumukîn* I. S. 150); beachte, daß das Zeichen *SUḪ* auch den Lautwert *sud* hatte!

Das sumerische *Sud*(*t*) wird weiter durch Wegfall des *d* (*t*) zu *Su*: dies ist in den altbabylonischen Inschriften einmal (in der Inschrift Arad-Nannars, *Revue d'assyriologie* v, S. 99, Kol. II. 10) die Bezeichnung für die *Sutî*. In der späteren Zeit dient es als Bezeichnung für die nördlich von *Suḫi* und *Suti* gelegenen Gebiete. Daneben werden jedoch in dieser Bedeutung auch einige aus *Su* und anderen Wörtern entstandene Komposita verwendet: *SU.EDIN*, das etwa ‚*Su*-Ebene, *Su*-Steppe' bedeutet und das von den Sumeriern wohl *Su-edin* (nicht *Su-ri*, so WINCKLER unter Vergleich von Syria, s. noch unten) gelesen wurde, ferner *Su-gìr* (= ‚*Su*-Strasse'?), und davon künstlich differenziert *Sa-gìr*. Für alle diese sumerischen Namen, bezw. Ideogramme haben die Semiten die Lesung *Subartu* (*Šubartu*; gentil. *Šubarî*), die ein sumerisches *Su-bar* (synonym mit *Su-edin*) voraussetzen läßt.

Auch in Babylonien selbst gab es ein *Su-gir*, oder — häufiger — *Gir-su*; s. darüber unten.

GÚD.DA. Über die Bedeutung dieses Ideogramms kann kein Zweifel obwalten; anders steht es mit der phonetischen Lesung desselben. Es läge jetzt nahe, im Hinblick auf S^b VI. 28 (CT 11, 18; vgl. WEISSBACH, *Miszellen*, Taf. 11, Kol. VI. 2) *šukud-da*, bezw. *sukud-da* zu lesen. Doch möchte ich trotz dieser Stelle hier die alte Lesung *gúd* befürworten. Diese war uns durch S^c 189 (= IV R^1 70, III. 13: *gu-ud* | [cuneiform sign][1] | *gu*[1]*-ud*[1]*-du*[1] | . . . .; die folgende Zeile — S^c 190 — bietet: *gu-u* | [cuneiform sign] | //////// | . . .) belegt. Auch DELITZSCH, *Assyr. Lesestücke*[3], S. 72 las so, nur mit dem Unterschiede, daß er Z. 190, Kol. II das Zeichen [cuneiform sign] — anscheinend als sicher — gab. IV R^2 63 liest dagegen

---

[1] Schraffiert.

Z. 189: *gu-ud* | [cuneiform][1] | *gu-ud-du* | . . . .
Z. 190: *gu-u* | [cuneiform][1] | [cuneiform] | . . . .

Und die letzte Edition, CT 11, 31 bietet:

Z. 189: *gu-u*[1] | //////[cuneiform] | *ḳu-uṭ*[1]*-ṭu*[1] | . . . .
Z. 190: *gu-u* | [cuneiform]///// | ///////////// | . . . .

Endlich seien hier auch die Lesungen des Herrn Dr. L. W. KING mitgeteilt, der die Liebenswürdigkeit hatte, die Stelle für mich zu kollationieren (Mai 1906): ‚In l. 189, col. 1, the trace of the sign following *gu* might possibly be [cuneiform], though [cuneiform] seems to me rather more probable. In l. 189, col. 2, the sign is probably not [cuneiform]; it seems to be a longer sign ending in [cuneiform] and may well have been [cuneiform]. In l. 190, col. 2, the traces are of a long sign about the same length as [cuneiform], but they are quite uncertain. In l. 189, col. 3, THOMPSON's reading *ḳu-uṭ-ṭu* seems to me the most probable from the traces. In l. 190, col. 3, the sign [cuneiform] is quite certain.‘

Z. 189 liegt also (vgl. IV R[1] 70; DELITZSCH, *Assyr. Lesestücke*[3], S. 72; CT 11, 31; KING) ein längeres Zeichen vor, das in [cuneiform] ausgeht; die Lesung von IV R[2] 63 kommt gegen diese vierfache Übereinstimmung gar nicht in Betracht. Es kann hier somit — im Hinblick auf den Lautwert und den Zeichennamen — nur das Zeichen [cuneiform] vorgelegen haben.

Schwieriger ist zu sagen, welches Zeichen in Z. 190 vorliegt. Der Umstand, daß ibid. Kol. III durch Ditto-Zeichen derselbe Zeichenname gegeben wird, wie in Z. 189, läßt vermuten, daß beide Zeilen ein und dasselbe Zeichen, also [cuneiform], enthielten. Für [cuneiform] scheint jedoch IV R[1] 70, wonach das fragliche Zeichen in [cuneiform] ausgeht, zu sprechen (vgl. auch DELITZSCH, *Assyr. Lesestücke*[3], S. 72 und IV R[2] 63). Gegen dasselbe spricht aber die in diesem Falle ungewöhnliche Länge des Zeichens (s. IV R[1] 70 und KINGS Angaben). Vielleicht sind diese Schwierigkeiten durch die Annahme zu lösen, daß in beiden Zeilen das Zeichen [cuneiform] (nach KING liegt in beiden Zeilen ein längeres Zeichen vor, das Z. 189 überdies in [cuneiform] ausgeht)

[1] Schraffiert.

geboten wird; nur hatte es in beiden Fällen eine andere Gestalt (vgl. hierfür S^c 10 f., 16 f., 22 f). In der ersten Kolumne wäre in diesem Falle in beiden Zeilen *gu-u* zu lesen (s. auch KING). Daß aber dieses Zeichen auch den Lautwert *gud* (*ḳuṭ*)[1] hatte, geht aus dem Zeichennamen *ḳuṭṭu* (Z. 189) hervor.

Die Lesung *gúd-da* statt *šukud-da* möchte ich an unserer Stelle vorziehen, da sie uns die Möglichkeit bietet, auch für diesen term. techn. dieselbe Verwendung in der Geographie nachzuweisen, wie es bei *TE*(*G*).*NÁ* etc. der Fall war. Auf *gúd-da* möchte ich nämlich den Namen *Gutium* (*Ḳutû*) zurückführen, der neben *Suti* (vgl. alttest. קוע neben שוע, das hier zu *Suti, Su* etc. noch nachgetragen werden möge), *Subartu*, *Amurrû* etc. so oft genannt wird und der die Länder östlich bezw. nordöstlich von Babylonien bezeichnet. Das bekannte Ideogramm für *Kutû*, *GIŠGAL.ŠÚ.AN.NA*, das etwa ,Standort der hochstehenden [ursp. wohl: hinaufsteigenden] (Sonne)' bedeutet, bestätigt wohl diese Annahme.

Hieher gehört weiter *NIM* = *Elamtu*; vgl. *NIM* = *elû* = *GÚD.DA* (s. oben). *NIM* ist also ebenfalls ,das Land der hochstehenden [urspr. wohl: hinaufsteigenden] (Sonne)'. Es liegt jetzt natürlich nahe, den semitischen Namen *Elamtu* von semitischem *elû* + Adverbialendung *-am* (urspr. *-an*) + Femininendung *-tu* abzuleiten (vgl. hierzu einerseits das synonyme *mâtu elîtu*, andererseits das Adv. *ṣîtan*).

Ferner scheint auch *Anšan* (östlich von Babylonien) und vielleicht auch *Elli*(*pi*) (nordöstlich von Babylonien) hieher zu gehören.

Gab es in Babylon einen Stadtteil, der *Tê*^{ki} = ,West' hieß, so kann es uns nicht überraschen, wenn wir dort auch ein Stadtviertel finden, das dem *GÚD.DA* unseres Systems entspricht. Wir meinen *Šú-an-na*^{ki}, das wohl mit *GIŠGAL.ŠÚ.AN.NA* = *Ḳutû* zusammenzustellen ist: nach HOMMEL, *Grundriß der Geographie und Geschichte des alten Orients*, S. 331, Anm. 1 und S. 336, Anm. 2 ist *Šú-an-na*^{ki} der südlich vom Ḳaṣr und östlich vom Euphrat be-

[1] Es ist nicht unmöglich, daß die Lesung *šukud* aus dem Präfix *šu* + *gud* entstanden ist.

findliche Teil Babylons. Es ist der ostzentrale Teil dieser Stadt; östlich von ihm möchte ich *Uru-azag-ga* ‚die glänzende Stadt' suchen, das ebenfalls nur ein Viertel Babylons zu sein und dann dem Osten des Systems zu entsprechen scheint.

Zu dem südbabylonischen *Gú-edin-na* etc. s. unten.

GAL. Diese Gruppe scheint durch die *GÚD.DA*-Gruppe fast gänzlich (vgl. vielleicht nur *Uru-azag-ga* von Babylon und das südbabylonische *Uru-azag-ga*, s. u.) verdrängt zu sein; beachte, daß auch *IM.KÚR.RA*, *šadû* = ‚Osten' kein Gegenstück zu *MAR.TU* [ki], *mât Amurrê* liefert.

Der altbabylonische Staat von Lagaš. Sehr Wichtiges ergibt sich meines Erachtens für die Geographie des alten Südbabyloniens, speziell für die des altbabylonischen Staates von Lagaš. Wie folgende kurze Andeutungen zeigen werden, scheint der geographischen Nomenklatur dieses Staates unser System zugrunde gelegt zu sein.

Der Westen ist hier wohl durch das *Mar* [ki] (vgl. den Gottesnamen [ilu] *Nin-mar* [ki]) repräsentiert, das gewiß identisch ist mit *MÁ.ER* [ki], der sog. ‚Schiffsstadt': daß *MÁ.ER* [ki] *Má-rí* [ki] zu lesen ist (zu dem Lautwert *rí* von *ER* s. auch Thureau-Dangin, *Inscriptions de Sumer et d'Akkad*, S. 32 Anm. 5 und Hommel in Brummer, *Sumerische Verbalafformative*, S. 69, Anm. 3), beweist die Inschrift *Šamaš-rêš-uṣur*'s (ed. Weissbach, *Miszellen*, Taf. 2—5), wo [mât] *Má-rí*, [mât] *Ma-rí* mit [mât] *Ma-ri* (Zeichen *TAL*) wechselt. *Mar* [ki] ist wohl das rechte Euphratufer, der West, und ist aus *MAR.TU* [ki] abgekürzt (s. oben).

Das zwischen den beiden Flüssen, Euphrat und Tigris, gelegene Gebiet des Reiches von Lagaš zerfällt in zwei große Gebiete: *Gir-su* [ki], dessen Zentrum die nicht weit von Lagaš gelegene Stadt *Gir-su* [ki] ist und das sich, wie ein in später Abschrift erhaltener Text beweist, bis zum Euphrat erstreckte, und *Gú-edin-na*, dessen Mittelpunkt die Stadt *Gú-ab-ba* [ki] zu sein scheint. *Gú-edin-na* wird wohl bis Tigris gereicht haben.

Gir-su [ki] (dial. *Me-ir-si*), mit der Nebenform *Su-gir* [ki] (dial. *Šumer*), ferner das wohl nicht weit von Uruk zu suchende *Nag-su* [ki]

(Thureau-Dangin, *Recueil de tabl. chald.*, Nr. 99, Rev. 7) sind *Su*-(urspr. *Suḫ*-)Namen; Sumer ist der Name für Südwestbabylonien, für das Gebiet der Städte *Girsu*, *Uruk*, *Larsa* und wohl auch *Ur* und *Eridu*. *Gú-edin-na*,[1] *Gú-ab-ba* ki und das auch hieher gehörende *Gú-bar*[2] (v R. 16, 21a; Gegenstück zu *Su-bar-tum*, das ibid. zwei Zeilen vorher in der semitischen Kolumne genannt wird!) sind *Gu*-(urspr. *Gud*-)Namen; *gú* — Ideogrammverwechslung für *gu*.

Der Osten scheint hier (vgl. oben *Uru-azag-ga* in Babylon) durch *Uru-azag-ga* ‚die glänzende Stadt' vertreten zu sein.

Wo *Ninâ* ki, *Kinunir* ki und *Úru* ki (vgl. Thureau-Dangin, *Inscriptions de Sumer et d'Akkad*, S. 14 Anm. 2), die übrigen Städte des Reiches von Lagaš zu suchen sind, wird erst an anderem Orte gezeigt, bezw. angedeutet werden.

Šar kibrât irbitti. Unsere Lösung verspricht auch für die assyrisch-babylonische Geschichte von größter Wichtigkeit zu werden. Sie wirft in der Tat ein ganz neues Licht auf den alten babylonischen Titel ‚König der vier Weltgegenden' und auch der andere Titel ‚der König der Gesamtheit' (*šar kiššati*) wird durch sie in eine hellere Beleuchtung gerückt. Es sei schon hier angedeutet, daß das ‚Königreich der vier Weltgegenden' höchstwahrscheinlich in Südbabylonien (nicht Nordbabylonien, so Winckler), das ‚Königreich der Gesamtheit' aber in Nordbabylonien (nicht Mesopotamien, so Winckler) gesucht werden muß. Daß im Lichte dieser an anderem Orte näher zu begründenden Erkenntnis gewisse Partien der assyrisch-babylonischen Geschichte ein völlig anderes Gepräge erhalten werden, braucht wohl nicht besonders bemerkt zu werden.

---

[1] Analog zu *SU.EDIN*, daher (beachte die Prolongationssilbe *-na* von *Gú-edin-na*) dieses *Su-edin* (nicht *Su-ri*, so Winckler) zu lesen. Einen zweiten Grund für diese Lesung s. an anderem Orte.

[2] Auch als Gottesname bekannt.

Ein jüdischer Hochzeitsbrauch.

Von

Theodor Zachariae.

In meinem Artikel über einen indischen Hochzeitsbrauch (oben 18, 299—306) habe ich am Schluß gezeigt, daß der Fisch den Indern als ein glückverheißender, übelabwehrender Gegenstand gilt; ich habe auch auf einen eigenartigen Hochzeitsbrauch bei den Bewohnern von Fez hingewiesen, wo der Fisch augenscheinlich ganz dieselbe Bedeutung hat. Einen Bericht über diesen Brauch finden wir, wie bereits bemerkt, in Leos Beschreibung von Afrika. Die Stelle lautet in der italienischen, das verlorene arabische Original vertretenden Übersetzung bei Ramusio, *Navigationi et Viaggi* I[3] (Venetia 1563), p. 41[b]: Tosto che'l marito esce di casa, che è in capo di sette giorni, suole egl comperar certa quantità di pesce, e lo reca a casa. dipoi fa, che la madre, o altra femina, lo getta sopra e piedi della nouiza. hanno cio per buono augurio, ed è antica vsanza.

Bei anderen, jüngeren Autoren, die eine Beschreibung der marokkanischen Hochzeitszeremonien geliefert haben, ist der von Leo geschilderte Brauch nicht anzutreffen; so z. B. nicht bei Hoest, *Nachrichten von Marókos und Fez* (1781), S. 102 ff. oder bei Lemprière, ‚Reise nach Marokko' (*Magazin von merkwürdigen neuen Reisebeschreibungen* viii, 192 ff.). Allerdings ist zu bedenken, daß das Fischwerfen nach Leo am siebenten Tage nach der Heimführung stattfindet und somit, streng genommen, nicht zu den eigentlichen Hochzeitszeremonien gehört. Es wäre ja auch möglich, daß der

Brauch längst erloschen ist, oder daß er nur in einer veränderten Form fortbesteht. Die einzige Parallele, die ich zu dem von LEO erwähnten Brauche anzuführen vermag, findet sich in einer Notiz über (muhammedanische) Hochzeitsbräuche in Larache[1] bei MARCHAND, *Journal Asiatique* x, 6 (1905), p. 467. Danach führt einer der verschiedenen Hochzeitstage in Larache die Bezeichnung: Fischtag, denn an diesem Tage ‚le fiancé envoie du poisson à sa fiancée'.

Mit dem marokkanischen Brauch, den uns LEO der Afrikaner überliefert hat, möchte ich einen jüdischen vergleichen, der bei den spanischen Juden (Sephardim) noch heute im Schwange geht. Leider stehen mir nur zwei Berichte darüber zu Gebote. Der eine findet sich in der Allgemeinen Zeitung des Judentums vom 3. Juli 1891 auf der dritten Seite des Umschlages und lautet wie folgt:

‚In Sarajewo fand dieser Tage unter genauester Beachtung der bei den Spanjolen (spanischen Juden) üblichen hergebrachten Ceremonien die Trauung des Herrn Avram Levi mit Fräulein Simha Salom, der Tochter des allgemein hochgeachteten Bürgers und Gemeinderaths-Mitgliedes Salomon J. Salom, statt. Die höchsten Beamten, hohe Militärs, sowie sonstige Herren aus den besten Gesellschaftskreisen waren mit ihren Damen zahlreich erschienen. Vorerst wurde in üblicher Weise im Hause der Braut der Austausch der Ringe vorgenommen. Sodann begab sich die Hochzeitsgesellschaft in die Wohnung des Bräutigams, wo die Trauung vorgenommen wurde. Hierauf fand der übliche Fischtanz statt. Die Verwandten treten nacheinander vor die Braut hin und Jeder legt einen oder mehrere Fische, die am Kopfe mit Blumen und am Leibe mit Rauschgold geschmückt sind, zu den Füssen des Mädchens hin; diese muss nun über jeden Fisch hinweg-

---

[1] Den Hinweis auf diese leicht zu übersehende Notiz verdanke ich der Güte des Herrn Professor GOLDZIHER in Budapest. — In betreff der marokkanischen Hochzeitsgebräuche verweist MARCHAND a. a. O. auf die *Archives marocaines*, publication de la Mission scientifique du Maroc, No. II, p. 207 et suiv., et 273 et suiv. Leider ist mir diese Publikation nicht zugänglich.

hüpfen. Diese Prozedur nimmt die Zeit in Anspruch und ermüdet wohl auch sehr; aber an diesem Brauche, der den Wunsch der Fruchtbarkeit symbolisiert, wird streng festgehalten. Dem eigentlichen Hochzeitstage folgen noch sieben Festtage, während welcher viel getafelt wird.‘

Dieser Artikel ist wieder abgedruckt im *Globus* 60, 128, mit einigen Auslassungen und mit folgendem Zusatz: ‚Der ja in Erfüllung gehende Wunsch nach Fruchtbarkeit zeigt sich auch in den Hochzeitsgebräuchen unserer deutschen Juden, wenigstens da, wo an alter Sitte festgehalten wird. Die Braut wird bei der Trauung unter dem Baldachin zu diesem Zwecke mit Weizen beworfen[1] und beim Hochzeitsmahl (Chasma) wird ihr ein rohes Ei vorgesetzt,[2] damit sie so leicht gebären möge, wie eine Henne das Ei legt.‘

---

[1] Über die ursprüngliche Bedeutung des Körnerstreuens habe ich mich in dieser *Zeitschrift* 17, 139 ausgesprochen. Hier will ich noch besonders aufmerksam machen auf die Ausführungen von Wilken bei E. Samter, *Familienfeste der Griechen und Römer* (1901) S. 6 und bei R. Schmidt, *Liebe und Ehe in Indien* (1904) S. 419f. Wenn Wilken bemerkt, daß das Streuen von Reiskörnern auf den Sundainseln unter anderem bei der Bewillkommnung hochgestellter Personen geschehe, so treffen wir in Indien ganz denselben Brauch; vgl. *Rāmāyaṇa* ii, 43, 13. *Raghuvaṃśa* ii, 10 (wo Vallabha sagt: Beim Einzug in eine Stadt wird der König von jungen Mädchen mit gerösteten Körnern beworfen). iv, 27. xiv, 10. Sehr bemerkenswert ist ferner eine Stelle in dem ‚Buch der Weiber‘ (*Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins* 18, 49): ‚Wenn einer sich verheiratet und ein großes Hochzeitsfest hält, wobei sich viele Leute zusammen einfinden, streuen die Hochzeitsgäste über die Köpfe der Anwesenden [?] Gerste, Salz und allerlei Ähnliches. Dieses ist das einzige Mittel, um das [böse] Auge abzuwenden, damit es keinen treffe;‘ vgl. dazu Lydia Einssler in derselben Zeitschrift 12, 208. In Japan streut man am Vorabend des neuen Jahres Erbsen aus, um die bösen Geister zu vertreiben; Ploss-Bartels, *Das Weib in der Natur- und Völkerkunde* [8] ii, 298 (nach Miyake).

[2] Buxdorf, *Synagoga Judaica* (1604) p. 481: (Ovum) sponsae proponitur, ideo, ut inde se sine dolore facileque non minus, quam gallina glocitatione alacri, ovum ponere consuevit, infantes parituram colligere habeat. Purchas his Pilgrimage (1626) p. 202, 60. In den Abhandlungen von Carl Haberland, *Globus* 34 (1878), 58ff. 75ff. und von Richard Lasch, ebendaselbst 89 (1906), 101ff. über das Ei im Volksglauben finde ich den jüdischen Brauch, zu dem sich zahlreiche Analogien bei anderen Völkern beibringen lassen, nicht erwähnt.

Der zweite mir zu Gebote stehende Bericht über den jüdischen ‚Fischtanz' findet sich in dem Buche von LÖBEL über die Hochzeitsbräuche in der Türkei (Amsterdam 1897), wo auf S. 271—288 die Hochzeitsbräuche der spanischen Juden in der Türkei ausführlich geschildert werden. Auf S. 286 sagt LÖBEL:

‚In Constantinopel wie in anderen von spanischen Juden bewohnten Gegenden ist es Sitte, dass die Jungvermählten, gleich nach der Trauung über einen mit frischen Fischen gefüllten grossen Teller dreimal hinüberspringen. Es ist dies ein Symbol einer reichen Fruchtbarkeit, der sie gewöhnlich treu bleiben.'

Sonst hat nur, soweit ich zu sehen vermag, M. GRUNWALD von dem jüdischen ‚Fischtanz' Notiz genommen; einmal unter der Rubrik ‚Spiele' in den *Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde* III (1898), S. 39, wo er eine Beschreibung des Fischtanzes nach dem Bericht des *Globus* liefert, und sodann in seiner Darstellung der jüdischen Hochzeitszeremonien in der *Jewish Encyclopedia* VIII (1904), p. 341[b], wo er sagt: In the East they (Braut und Bräutigam) jump over a vessel containing a fish, and in Germany fish was formerly eaten on the second day of the wedding-week.[1]

In den Quellen, die JOSEPH PERLES für seine Abhandlung: ‚Die jüdische Hochzeit in nachbiblischer Zeit' (*Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* IX, 339—60) ausgezogen hat, wird der Fischtanz nicht erwähnt. Es verdient jedoch hervorgehoben zu werden, daß in einem Traktat, dem Traktat Semachoth Kap. 8, wenigstens von dem Aus- oder Hinstreuen von Fischen bei Hochzeiten die Rede ist. PERLES hat das nicht angegeben. MOSES BRÜCK aber sagt in seinen *Pharisäischen Volkssitten und Ritualien* (Frankfurt a. M. 1840), S. 33 f.: In manchen Orten wurden bei der Hochzeit einer Jungfrau geröstete Ähren unter die daselbst anwesenden Kinder verteilt (als Symbol der Fruchtbarkeit); in andern wurden

[1] Vgl. *Mitteilungen der Ges. f. jüd. Volkskunde* I, (1898), S. 100 f. (nach P. CHR. KIRCHNER, *Jüdisches Ceremoniel*). Der Fisch als Hochzeitsspeise auch sonst vorkommend. A. NOVARINUS, *Nuptiales Aquae*, Lugduni 1640, p. 11[b]. PITRA, *Spicilegium Solesmense* III (1855), p. 514[a].

wiederum kleine mit Fischen gefüllte Netze (eben als Symbol der Fruchtbarkeit) vor dem Brautpaar ausgestreut oder Stücke Fleisch hingeworfen.[1]

Die Beurteilung des jüdischen Brauches ist nicht leicht. Wie der Einsender der oben abgedruckten Zeitungsnotiz, so will auch M. Grunwald darin einen Tanz sehen (*Mitteilungen der Ges. f. jüd. Volkskunde* iii, 39). Ebenso möchte Professor Wünsche[2] den Brauch für ein Überbleibsel der alten Tanzbelustigungen bei Hochzeiten halten (man denke etwa an den Schwerttanz der Braut: Karl Budde, *Preussische Jahrbücher* 78, 104). Übrigens wäre der Brauch vielleicht richtiger als ein Fischsprung, nicht als ein Fischtanz, zu bezeichnen; man vergleiche das Springen über eine Wanne u. dgl. bei Grunwald a. a. O., S. 36. 38.

Nun fragt es sich aber, ob wir den Brauch überhaupt als einen echt jüdischen anzusprechen berechtigt sind. Daß die Juden Hochzeitsbräuche entlehnt haben, ist kaum einem Zweifel zu unterwerfen.[3] So bemerkt Perles in dem vorhin zitierten Aufsatz S. 354, nachdem er die Hochzeitsbräuche der Zeit, für die die Talmude und Midraschim als Quellen zu betrachten sind, geschildert hat: ‚Schon hier ist bei aller Originalität das Eindringen fremder Elemente, der Einfluß der umgebenden Völker unverkennbar. Dieselbe Erfahrung — und wohl

---

[1] Zitiert wird für den letzteren Brauch: Tr. Semachoth c. 8. — Professor August Wünsche teilt mir mit, daß Brücks Übersetzung der Stelle ungenau ist. Es ist darin nicht von Netzen, sondern von Schnüren von Fischen und Fleischstücken die Rede. (Der Kommentar zu dieser Stelle bemerkt: Die Fische wurden zusammengeknotet, d. h. es wurden mehrere zu einem Knoten oder Gebund vereinigt.) [S. jetzt auch A. Büchler in der *Monatsschrift für Gesch. und Wiss. des Judentums* 49, 30.]

[2] In einer brieflichen Mitteilung. Tanzbelustigungen bei einer jüdischen Hochzeit in neuerer Zeit: *Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde* xv (1905), S. 72. Sonst vergleiche man z. B. Buxtorf, *Synagoga Judaica* (Basileae 1641), p. 411. Kirchner, *Jüdisches Ceremoniel* ed. Jungendres 1734, S. 186.

[3] Vgl. Eduard Hermann ‚Beiträge zu den idg. Hochzeitsgebräuchen' in den *Indogermanischen Forschungen* 17, 373 ff. Altjüdische und bosnisch-hercegovinische Vermählungsbräuche hat Emilian Lilek zusammengestellt in den ‚Wissenschaftlichen Mitteilungen aus Bosnien und der Hercegovina' vii (1900), S. 334 f.

noch in reicherem Maße — wird sich dem Archäologen beim Studium der Hochzeitsgebräuche der späteren Jahrhunderte bis auf unsere Zeit herab von selbst aufdrängen.' Kurz, solange wir nicht genauer über das Alter, die Verbreitung und die etwaige ursprünglichere Form des Brauches unterrichtet sind, werden wir das Hüpfen oder Springen über die Fische, das von der Braut (nach LÖBEL: von den Brautleuten) ausgeführt wird, vergleichen dürfen mit dem Hinwegschreiten über Gegenstände der verschiedensten Art (zumal über zauberische Gegenstände), das ja häufig genug vorkommt. Ich gebe eine kleine Anzahl von Beispielen. Die serbische Braut schreitet über ein ausgebreitetes Stück Leinwand, indem sie sich verschiedenes, ihr dargereichtes Getreide über den Kopf wirft, in das Haus des Bräutigams: TALVJ, *Volkslieder der Serben* [2] II, 17; vgl. LÖBEL, *Hochzeitsbräuche* 235f. 220. KRAUSS, *Sitte und Brauch der Südslaven* 398f. 448. Vieh wird beim ersten Austrieb mit Salz oder Dill bestreut oder muß eine ins Hoftor gelegte Axt überschreiten: E. H. MEYER, *Deutsche Volkskunde* S. 12; vgl. WUTTKE, *Der deutsche Volksaberglaube* [2] § 89. 691. 693. 695. 736. In Rußland wird eine kreißende Frau zur Erleichterung der Niederkunft über eine Ofenbrücke und über eine Schaufel, oder über den roten Gürtel geführt; oder sie muß über ihren Ehegatten,[1] oder auch über die Türschwelle hinwegsteigen:[2] PLOSS-BARTELS, *Das Weib* [8] II, 292 ff.; man beachte das Bildnis auf Seite 295: ,Kreißende Russin (Stawropoler Gouvernement), zur Er-

[1] Das Hinwegschreiten über eine Person auch sonst vorkommend. Syrischer Aberglaube in der *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins* 18, 51, Nr. 21: Ist ein Mann am Fieber erkrankt, so wird er gesund, wenn eine Frau, die zum ersten Male schwanger ist, über ihn hinschreitet.

[2] Dieses Hinwegsteigen erinnert an das Durchkriechen als Mittel zur Erleichterung der Geburt oder auch zur Erzielung von Nachkommenschaft; s. meinen Aufsatz in der *Zeitschrift des Vereins f. Volkskunde* XII, 110 ff. ,Wissenschaftl. Mitteilungen aus Bosnien u. d. Hercegovina' IV, 486 (unter der Türschwelle hindurchschlüpfen). *Indian Antiquary* 29, 236. CROOKE, *Popular Religion* I, 227. II, 165. *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins* VII, 114, Nr. 215 (unter dem Bauch eines Elefanten hindurchgehen oder sich unter einen Gehängten, wenn er noch am Galgen hängt, stellen. Zu letzterem vgl. CROOKE I, 226: barren women in India bathe underneath a person who has been hanged).

leichterung der Entbindung über die Füße ihres am Boden liegenden Gatten fortschreitend.‘ Sehr häufig wird der Besen als ein Gegenstand genannt, über den man schreiten soll, — oder auch als ein Gegenstand, den man nicht überschreiten darf; Crooke, *Popular Religion* ii, 190f. Wuttke § 574. 610. Wenn ein neues Brautpaar das erste Mal in ein Haus eintritt, müssen sie über einen Besen schreiten; dann werden sie nicht verhext: *Zeitschrift des Vereins f. Volkskunde* xi, 452; Wuttke § 563. 565; vgl. 178. 591.

Aber mag man nun das Springen über die Fische als eine Tanzbelustigung oder als eine zauberische Handlung auffassen: die Hauptsache bleibt, daß die Fische in dem jüdischen Brauch ohne Zweifel dieselbe Rolle spielen, wie in dem marokkanischen Brauch bei Leo Africanus sowie in den indischen Bräuchen bei Baudhāyana und anderen (s. oben 18, 299 ff.). Man wird sagen dürfen: die sich schnell und stark vermehrenden Fische sind ein Symbol der Fruchtbarkeit.[1] Indem man bei den genannten Bräuchen Fische verwendet, will man den Wunsch zum Ausdruck bringen, daß die Eigenschaften der Fische auf die junge Frau übergehen mögen. Indessen gilt der Fisch überhaupt, namentlich in Indien, als ein Gegenstand von guter Vorbedeutung, als ein ‚Glückszeichen‘, als ein Mangala, wie der indische Ausdruck lautet.[2] Außerdem finden wir den Fisch nicht nur bei den Hochzeitszeremonien, sondern auch sonst, bei Zauberhandlungen der verschiedensten Art, verwendet. Ich erinnere nur an die Fischwahrsagung, die Ichthyomantie.[3] Es

---

[1] Pischel in den *Sitzungsberichten der Berliner Akademie* 1905, 529f. Professor Goldziher macht mich darauf aufmerksam, daß den Juden nach Genesis 48, 16 der Fisch als Symbol der Fruchtbarkeit und Vermehrung gilt (*daga* sich mehren, *dag* Fisch, vgl. *Mitteilungen der Ges. f. jüdische Volkskunde* ii, 56. v, 56, n.).

[2] Vgl. oben 18, 306 und namentlich auch Pischel a. a. O., S. 522ff. Der Fisch wird als gutes Omen bei den Hindus und Parsen in Indien auch erwähnt im *Journal of the Anthropological Society of Bombay* i, 290. 296. 356, und im *Indian Antiquary* 21, 193. Die Bewegungen der Fische werden als Vorzeichen gedeutet: Heinrich Lewy, *Zeitschrift des Vereins f. Volkskunde* iii (1893), 135.

[3] W. Robertson Smith, *Religion of the Semites* (1894) p. 178 n. L. Blau, *Altjüdisches Zauberwesen* S. 45.

wird nicht überflüssig sein, wenn ich hier, zur Ergänzung meiner früheren Ausführungen oben 18, 306, einiges über den ‚Fisch im Volksglauben' zusammenstelle. Leider bin ich dabei fast ganz auf meine eigenen, sehr wenig umfangreichen Sammlungen angewiesen. Einiges von dem, was ich anführe, dürfte geeignet sein, das Auftreten des Fisches bei den Hochzeitszeremonien weniger auffällig erscheinen zu lassen, als man auf den ersten Blick glauben möchte.

In erster Linie wäre der ziemlich weit verbreitete Glaube zu erwähnen, daß durch den Genuß von Fischen Schwangerschaft, insbesondre die Empfängnis eines Sohnes, und wohl auch eine leichte Entbindung bewirkt wird. — Wenn eine Frau einmal geboren, aber dann zu gebären aufgehört hat: Nimm einen Fisch, der sich in einem anderen Fisch gefunden, und einen Hasenmagen,[1] lege sie in eine Pfanne und lasse sie zusammen braten, bis sie trocken [knusperig] sind usw.: *Mitteilungen der Ges. f. jüd. Volkskunde* v, 56, Nr. 173. Wenn eine Frau nur Mädchen gebiert, so gibt man ihr während des Wochenbettes zuweilen Fische zu essen, damit sie künftig Knaben bekomme: *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins* VII, 115, Nr. 226. TAVERNIER erzählt eine kurzweilige Geschichte von der Frau eines reichen Kaufmanns namens Saintidas, die infolge von Fischgenuß schwanger wird: TAVERNIER, *Reisbeschreibung in Indien* I, Kap. 5. Zu den Fischen, die die Entbindung erleichtern sollen, gehören nach Plinius der Zitterroche (torpedo) und die Echeneïs. Den Stachel des Stachelrochens (pastinaca) binden schwangere Frauen als Amulett auf den Nabel: Plinius *n. h.* XXXII, 6. 133.

Ferner gelten Fische (Fischbrühe u. dgl.) als besonders tauglich zur Stärkung der Manneskraft; Fische dienen ‚ad amoris ardorem accendendum'. Dies hat bereits PISCHEL (*Sitzungsberichte*

---

[1] Aß eine Frau Hoden, Gebärmutter oder Lab eines Hasen, so empfing sie Knaben. Der Genuß seines Foetus stellte die verlorene Fruchtbarkeit dauernd wieder her: Plinius bei RIESS in PAULY-WISSOWAS *Realencyclopädie* I, 71. Siehe auch GUBERNATIS, *Zoological Mythology* II, 80. JULIUS V. NEGELEIN in der *Zeitschrift des Vereins f. Volkskunde* 13, 374.

der Berliner Akademie 1905, 530) mit Recht hervorgehoben und mit einem Hinweis auf die Samayamātṛkā des Kṣemendra belegt. Vgl. ferner die Ausleger zu Apuleius, *Apologia* c. 30. Bohlen, *Das alte Indien*, i, 246. Tendlau, *Buch der Sagen und Legenden* S. 246 f. Von den vorhin genannten Fischen wurde die Echeneïs zu Liebestränken gebraucht. In seinen *Nuptiales Aquae*, Lugduni 1640, p. 11[b] handelt Aloysius Novarinus von den Fischen als Hochzeitsspeise und bemerkt dazu: Pisces in nuptiis adhibent, quia inter ἀφροδισιακά vires magnas habere putabant. Als Beleg zitiert er den Komiker Ant[h]ippus — oder, wie man jetzt liest, Anaxippus — bei Athenaeus ix, 404, c. Von den aphrodisischen Eigenschaften der Fische spricht auch Pitra in seinem *Spicilegium Solesmense* iii (1855), p. 513[b]. Über den Fisch als ‚phallisches Symbol' vgl. Gubernatis, *Zoological Mythology* i, 249 f. ii, 330 ff.

Allerlei sonstiges aus dem Volksaberglauben, insbesondere aus der Volksheilkunde. — Bei einer gewissen Krankheit gibt man dem Kranken Reisbrei mit stinkenden Fischen von der Art *śapharī* (Cyprinus sophore): Kauśikasūtra 27, 32. In einer auf ein Krankheitsorakel hinauslaufenden Zauberhandlung, die Dellon mit dankenswerter Ausführlichkeit geschildert hat, kommt unter anderem ein poisson rôty zur Verwendung (Dellon, *Nouvelle relation d'un voyage fait aux Indes orientales*, Amsterdam 1699, p. 186). Dieser gebratene Fisch erinnert an den *pakvo matsyaḥ* bei Nandapaṇḍita zur Viṣṇusmṛti 63, 33 (s. oben 18, 306). Die Schuppen und das Eingeweide des Hilsa-Fisches werden unter der Türschwelle vergraben; das bringt Glück ins Haus: *Journal of the Anthropological Society of Bombay* i, 365, Nr. 169.

Wozu Herz, Galle und Leber eines (bestimmten) Fisches gut sind, erfahren wir aus dem Buche Tobias Kap. 6 ff. In seinem Universallexikon schreibt Johann Heinrich Zedler hierüber (Bd. ix, S. 989): ‚Weil der Engel Raphael bey dem Tobia, wie in dem Büchlein Tobiä zu lesen, mit der Leber und mit dem Hertzen des ausgenommenen Fisches, und mit dem Rauch, den er darüber zu Wege gebracht, den Satan vertrieben, so wollen sie auch allerhand

abergläubische Gauckel-Possen damit vornehmen. Wenn einer bey denen Africanern eine Frau geheurathet, so gehet der Mann nach dem 7. Tag der Hochzeit, kaufft eine grosse Menge Fische ein, und lässet solche zu einem guten Omen und zum künfftigen Glück und Seegen über die Füsse seiner Braut hinwerffen.' Nicht ohne Interesse liest man die Zusammenstellung des im Buche Tobias vorliegenden Aberglaubens mit den ,Gaukelpossen' bei den Hochzeiten in Afrika.

Nach einem unter den Juden (in Syrien) verbreiteten Aberglauben wird die Milch einer Wöchnerin vermehrt, wenn man ihr am Halse oder am Kopfe das Rückgrat eines fliegenden Fisches befestigt: *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins* VII, 116, Nr. 239. Damit eine Frau Milch bekomme, fange sie einen lebenden Fisch, spritze ihm aus der Brust Milch in das Maul und lasse ihn dann lebendig ins Wasser fallen: *Wissenschaftl. Mitteilungen aus Bosnien und der Hercegovina* VI, 618 (PLOSS-BARTELS, *Das Weib*[8] II, 492); vgl. II, 384. Ebendaselbst VI, 617 wird folgendes eigenartige Mittel gegen Gelbsucht empfohlen: Fange einen lebendigen Fisch, wirf ihn in ein größeres Gefäß mit Wasser und blicke ihn an, bis der Fisch stirbt, dann schütte man das Wasser samt dem Fische auf einen Kreuzweg. Vgl. IV, 485, wo fast ganz dasselbe Mittel gegen Leibschmerzen empfohlen wird. Fische gegen Unterleibsleiden: *Mitteilungen der Ges. f. jüd. Volkskunde* v, 56, Nr. 173, n. Gegen Kopfweh berührt man den Kopf eines Tieres oder Fisches: GOTTSCHALK HOLLEN bei R. CRUEL, *Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter* S. 618. Den hieher gehörigen antiken Aberglauben findet man verzeichnet in PAULY-WISSOWAS *Realencyklopädie* I, 68 ff.

Die sich mir darbietende Gelegenheit will ich benutzen, um zwei Nachträge zu den von mir oben 18, 299 ff. besprochenen indischen Hochzeitsbräuchen zu geben. Zu der Stelle Baudhāyanagṛhyasūtra I, 13 vergleiche man noch die Bemerkungen CALANDS in seinem *Altindischen Zauberritual*, S. 53, Anm. 8 und seinen Artikel ,Ein Augurium' *ZDMG.* 51, 134. — Für den bengalischen Brauch, wonach die Braut, wenn sie im Hause des Bräutigams angelangt ist, unter anderem einen lebenden Fisch in ihrer rechten Hand

hält (oben 18, 305), kann ich jetzt eine bessere Autorität anführen als früher. Der Brauch wird auch erwähnt in dem Buche von Shib Chunder Bose: *The Hindoos as they are*, in einer Schilderung der in den wohlhabenden Familien Bengalens herrschenden Hochzeitsbräuche. Da mir das Buch von Bose jetzt nicht zu Gebote steht, so kann ich mich hier nur auf die Auszüge daraus bei Boeck, *Durch Indien ins verschlossene Land Nepal* (1903), S. 214 ff. berufen. Auf S. 219 schildert Boeck, wie die junge Frau in die elterliche Wohnung ihres jungen Gatten gebracht wird. ‚Als Willkommengruß wird zunächst ein Krug voll Wasser unter die angekommene Sänfte oder den Wagen geworfen, worauf die junge Frau aussteigt und in das Haus eintritt; in demselben Augenblick wird ein kleiner Teekessel mit Milch auf das Feuer gestellt, den die Neuvermählte unausgesetzt im Auge behält,[1] während sie in einer mit Milch angefüllten flachen Bronzeschale steht und einen lebenden Fisch in der Hand hält. Sobald die siedende Milch überfließt, wird die kleine Frau entschleiert und muß dabei dreimal die Worte wiederholen: Möge der Wohlstand meines Schwiegervaters in gleichem Maße überfließen wie diese Milch! Während sie dies spricht, legt ihre Schwiegermutter ihr ein dünnes Armband aus Eisen um das Handgelenk, das sie nur bei Lebzeiten ihres Gatten tragen darf und das von ihr deshalb höher als die kostbarsten Schmuckstücke geschätzt wird.‘

---

[1] Wohl *boni ominis causa*. Als Bāṇa seine Heimat verläßt, um sich zum König Harṣa zu begeben, wirft er einen Blick auf den vollen Wasserkrug im Hofe seines Hauses: Harṣacarita 63, 12 ff.; vgl. Viṣṇusmṛti 63, 29. Śārngadharapaddhati 2564; über eine ähnliche heutige Sitte: *Journal of the Anthropol. Society of Bombay* v, 226. Gehört hierher auch das ‚Wundermittel‘ in den *Mitteilungen der Ges. für jüd. Volkskunde* v, 34, Nr. 50? — Bei den Spaniolinnen (in Bosnien und in der Hercegovina) wird gleich bei dem Eintritte der ersten Wehen ein kleiner Betrag als Almosen gespendet und eine Schale Öl, nachdem sich die Kreißende in demselben wie in einem Spiegel angeschaut hat, in den Tempel geschickt: Ploss-Bartels, *Das Weib in der Natur- und Völkerkunde* [8] ii, 282 (nach Leopold Glück). Man beachte übrigens Kauśikasūtra 37, 3 mit dem Kommentar des Keśava (Kauśikasūtra ed. Bloomfield p. 339), den Caland in seinem *Altindischen Zauberritual* S. 126 wiedergegeben hat.

Anzeigen.

Traugott Mann, *Ibn Ḫaṭīb al-Dahša:* Tuḥfa ḏawī-l-arab. Über Namen und Nisben bei Boḫārī, Muslim, Mālik. Herausgegeben von Dr. —. Leiden, E. J. Brill, 1905. v + 33 + ٢٠١ SS. in 8°. (M. 7·50.)

Mit Recht betont der Herausgeber in seinem Vorwort die Wichtigkeit von Hilfswerken zur Feststellung arabischer Personennamen. Der Beitrag, den er hier diesem Zwecke widmet, ist daher willkommen und dankenswert. Auch die gut orientierende Einleitung, die über den Verfasser, die Grundlagen der Textherstellung und über die wichtigsten Werke ähnlichen Charakters Auskunft gibt, verdient Anerkennung. Der Text des Werkes zerfällt in zwei Abteilungen, deren erste Eigennamen (ʼasmâʼ), die zweite Nisben behandelt und die jede für sich ihren Inhalt in alphabetischer Reihe vorführen. Aber nicht alle Namen, die bei al-Buḫârî, Muslim und Mâlik vorkommen, sind auch wirklich verzeichnet, auch nicht alle verzeichneten an ihrem alphabetischen Orte erwähnt. Der Herausgeber hat daher die Angaben des Textes durch ein eigenes kurzes Verzeichnis dieser Outsider ergänzt, zu welchem Zwecke er die Werke jener drei Traditionarier durcharbeiten musste. Auch dies soll dankbar anerkannt werden, wenn man auch hier gerne die Stellen, an denen die Namen vorkommen, angemerkt sähe.

Die Textwiedergabe genügt, nach einigen Stichproben zu urteilen, allen billigen Ansprüchen; eine Reihe von Verbesserungen

enthält der kritische Apparat, den der Herausgeber zweckmäßiger Weise einseitig hat drucken lassen. Dagegen hat er es leider unterlassen, nach alter guter Sitte die wenigen vorkommenden Verszitate zu verifizieren, Dichternamen anzugeben usw. Die Sorgfalt des Editors sollte sich aber auch in solchen Dingen zeigen. Freilich kann auch der Leser schließlich seinen eigenen Apparat in Bewegung setzen; aber es heißt Zeit und Mühe verschwenden, wenn man sich nicht die Zeit nimmt, ihm diese Mühe zu ersparen. Der Vers S. ٣٠, 1 ist von Šuraiḥ ibn ʾAufâ al-ʿAbsî; so ist er im Tâj zitiert (حمم), so im Lisân. Ich bezweifle nicht, daß auch der Herausgeber ihn dort gefunden hat; eine kurze Notiz hätte zwanzig anderen die überflüssige Wiederholung des Nachsuchens erspart und hätte keinen behindert, der sich dafür nicht interessiert. In der nächsten Zeile ist ein Vers von al-Kumait angeführt; er steht in dessen Hâšimiyyât (ed. Horovitz) ii 29. Der Vers ٣٧, 18 ist von ʾAbû Qais ibn al-ʾAslaṭ al-ʾAnṣârî (vgl. Ḫiz. iv ٦٨); sein Text ist zu verbessern in أَسِحْرٌ كَانَ طِبَّكَ الخ. Der Vers ٤٦, 4 ist von Ḥumaid ibn Ṯaur al-Hilâlî (vgl. Kâmil ١١٥, 7); die Lesung ابن هُمام verträgt sich übrigens nicht mit dem Metrum (Ṭawîl); lies mit Kâmil l. c. ابن هَمَّام. Nebenbei bemerkt ist in den S. 28 zu ١٣٥, 11 angeführten Versen im Reimwort die Pausalform اللُّتَيبِيَّةْ und الأُتَيبِيَّةْ zu setzen.

Eine genauere Durchsicht würde vielleicht noch die eine oder die andere Verbesserung nachtragen; im ganzen und großen aber liefert der Herausgeber tüchtige Arbeit und die Publikation eines so wichtigen Beitrages zur arabischen Namenforschung muß als wertvolle Bereicherung unserer Kenntnisse begrüßt werden.

R. Geyer.

Dr. Curt Prüfer, *Ein ägyptisches Schattenspiel.* Erlangen. Verlag von M. Mencke. 1906.

Über das ‚Schattentheater‘ des Orients (das ‚Karagjöz‘ der Türken, das ‚Kečel Pehlewân‘ der Perser und das ‚Ḫajâl ed-dil‘ der Araber) sind wir durch die Arbeiten von Horovitz-Kern, Littmann

und REICH, vor allen aber durch die unermüdliche Tätigkeit des um die Kenntnis der türkischen Volksliteratur so hochverdienten G. JACOB, dessen unmittelbare und mittelbare Schüler in seinem Geiste rüstig vorwärtsstreben, vortrefflich unterrichtet.

Auch die vorliegende Arbeit PRÜFERS ist der Anregung JACOBS zu verdanken.

Von den vier Schattenspielern, die gegenwärtig in Kairo gelegentlich gastieren, ist Ustâ Darwîsch, das Oberhaupt der ‚Zunft‘, wohl der bedeutendste; er allein verfügt über wirkliche ‚Textbücher‘ zu den Schattenspielen, die PRÜFER, wenn auch nur kurze Zeit, in Händen hatte.

Aus dem verhältnismäßig umfangreichen Répertoire werden gegenwärtig in Kairo nur zwei Spiele oder Stücke (liʿb) zur Aufführung gebracht, nämlich das ‚liʿb el-markib‘ und das ‚liʿb ed-dêr‘; letzteres ist von PRÜFER unverändert, genau so, wie er es, nach seiner Angabe, im Herbste 1905 nach Diktat in Kairo aufgezeichnet hat, in vorliegender Arbeit publiziert.

Der Personenbestand des ägyptischen Schattenspiels weist nicht, wie das türkische Schattenspiel im ‚Karagjöz‘, bestimmte, immer wiederkehrende Figurentypen auf; es scheint, daß jedes ‚liʿb‘ immer andere Personen bringt, so daß wohl die Stücke oft im Vorwurf übereinstimmen mögen, daß aber zwischen den einzelnen Personen wohl nur die Ähnlichkeit zu finden sein wird, die durch die gleiche Situation bedingt ist.

Das vorliegende Stück in der Bearbeitung des Ustâ Darwîsch gehört der mehr klassisierenden Tradition an im Gegensatze zu der rein volkstümlichen, sprachlich rein vulgären und in der Handlung stark verkürzten, daher sich im ‚liʿb ed-dêr‘ Zoten und unanständige Situationen weniger finden.

Liʿb ed-dêr, das ‚Klosterspiel‘ ist der Titel des in mehrere Akte (faṣl) zerfallenden Stückes; die Personen (alle in PRÜFERS Buch abgebildet) sind köstlich gezeichnet: Meqaddim, der Liebling der Zuschauer, ist der Typus des Kairiner Kleinbürgers; sein Widerpart ist der koptische Priester Menagge, ein vollkommener Gauner; fast

noch schlimmer ist dessen Sohn Bûlus, der, obwohl noch Knabe, bereits ein wahres Monstrum sittlicher Verkommenheit ist und sich sogar nicht scheut, seine eigene Schwester zu verkuppeln; diese, selbst dem moralischen Untergange nahe, wird von Taʿâdîr, einem türkischen Trunkenbolde, der aber im Grunde ein guter Muslim ist, zum Islâm bekehrt und so — gerettet! Darin ist schon die ganze Tendenz des Stückes gekennzeichnet: eine Glorifizierung des Islâms auf Kosten des Christentums. Eine eigentümliche Figur ist die des Riḫim: er ist das Urbild von Häßlichkeit, das durch seine Rolle als lüsterner, gemeiner und schadenfroher Narr gekennzeichnet ist — doch man muß das Stück selbst und ganz lesen — es ist ein ganz eigentümliches Sujet modern-arabischen Volkslebens.

Die Sprache des Stückes ist in den einzelnen Teilen nicht gleichmäßig; die Prosastücke sind ziemlich frei von klassischen Elementen und geben wenigstens im ersten Teile die reine Volkssprache wieder; die poetischen Stücke aber und die Prologe, die im Sağʿ vorgetragen werden, bieten ein Gemisch aus beiden Elementen.

Prüfer gibt in seinem Buche den arabischen Text in der Transkription nach Spittas System links von der oft allzu wörtlichen Übersetzung.

Die ganze Arbeit (zu der G. Jacob, M. Hartmann und die arabischen Freunde des Verfassers Manches beigesteuert haben) ist mit Lust und Liebe gemacht und kann als vorzügliche Einführungsschrift in das ägyptische Vulgärarabisch rückhaltlos begrüßt werden.

Prag.

Max Grünert.

Kleine Mitteilungen.

Tantra = nīti. — Die oben xx, S. 81 ff. gegebene Erklärung der Titel तन्त्राख्यायिक und पञ्चतन्त्र, die die briefliche Zustimmung H. JACOBIS gefunden hat, stützt sich auf eine in den Wörterbüchern fehlende Bedeutung des Wortes तन्त्र. Um diese vergessene Bedeutung möglichst zu stützen, erlaube ich mir, hier zunächst einige weitere Belege anzuführen, die ich der Güte der Herren Professoren HILLEBRANDT und ZACHARIAE verdanke.

HILLEBRANDT verweist mich auf die Eingangsstrophe des 2. Aktes des Mudrārākṣasa:

जाणन्ति तन्तजुत्तिं जहट्ठिअं मण्डलं अहिलिहन्ति ।
जे मन्तरक्खणपरा ते सप्पणराहिवे उवअरन्ति ॥

und bemerkt dazu: ‚Der Kommentar von Ḍhuṇḍhirāj zitiert dieselbe Stelle wie Sie aus der Vaijayantī [तन्त्रं स्वराष्ट्रचिन्तायां शास्त्रौषधमखेष्विति वैजयन्ती bei TELANG S. 108] und Graheśvara sagt: *tantrayuktiṃ jānanti siddhāntaprayogaṃ yathā śāstroditavyavahāraṃ nirvartayanti.* Dhruva zitiert zu der Stelle: „*svamaṇḍalapālanābhiyogas tantram*“ aus dem Nītivākyāmṛta‘.

ZACHARIAE sendet mir zu der S. 85 angeführten Stelle aus seinen Beiträgen folgende Ergänzungen:

‚Ich glaube bestimmt, daß ein Kauṭilyaśāstra in **Prosa** existiert hat. . . . Stellen aus Cāṇakya „resp.“ Kauṭilya: Epilegomena zum Maṅkhakośa p. 47; Amarakośa ed. Borooah p. XIV. Mallinātha zu

Ragh. 4, 35. Cāritravardhana zu 3, 33. 3, 28. Ich glaube, im Daśakumāracarita (cfr. p. 198, Bomb. 1898) stecken Zitate daraus; auch im Mahāvīracarita iv hinter Vers 7.

Der Ausdruck Kauṭilyaśāstra findet sich übrigens in der Kādambarī 109, 4 ed. Peterson.

Notiert habe ich mir noch: Śaṅkara zu Harṣacarita p. 76 ed. Bomb.; Alaka zu Haravijaya 43, 269; Mahendra zu Hem. Anek. ii, 573 unter *rasa*, iii, 392 unter *muṇḍana*, iv, 36 unter *Vaidehaka*.

Zu *tantra* habe ich mir noch notiert: *rājyatantra* Kādambarī 109, 8 und sonst (s. Böhtlingk); *tantrapati*, *Ind. Stud.* 18, 307, 53. — *tantrāvāpa* auch Daśak. ed. Bomb. 1898, p. 197, 1.[1] Beachten Sie den Kommentar, auch die Bhūṣaṇā p. 244, 4, wo *tantrāvāpo* = *nītivicāra* (da haben Sie also *tantra* = *nīti*).'[2]

Im Anschluß hieran möchte ich selbst noch auf eine Stelle hinweisen, in der तन्त्र genau in der Verbindung und in dem Sinne gebraucht wird, wie in der oben S. 86 zitierten Stelle aus dem Mālavikāgnimitram: Im Daśakumāracarita, Ucchvāsa 8 (S. 220, ed. Parab, Bomb. 1889, S. 205 ed. Tarkavācaspati, Calc. saṃv. 1926, S. 54 ed. Peterson) sagt der leichtfertige Höfling: ये ऽपि मन्त्रकर्कशास्तन्त्रकर्तारः शुक्राङ्गिरसविशालाचबाऊदन्तिपुत्रपराशरप्रभृतयस्तैः किमरिषड्वर्गो जितः usw. Tark. liest मतिकर्कशास् und तन्त्रकाराः, Pet. शास्त्रतन्त्रकाराः. Es ist klar, daß Petersons शास्त्रतन्त्रकाराः aus einer Glosse entstanden ist, die तन्त्र durch शास्त्र erläuterte, und daß die ursprüngliche Lesart bei Tarkavācaspati oder bei Parab steht. तन्त्रकर्तारः oder °काराः muß aber hier dieselbe Bedeutung haben wie नीतिशास्त्रकर्तारः oder °काराः; vgl. auch das von mir S. 86 gegebene Zitat aus dem Tantrākhyāyika (*r*!). Die Padacandrikā freilich erklärt: तन्त्रकर्तारः कर्मकर्तारः, Bhūṣaṇā und Laghudīpikā schweigen. In Haberlandts Übersetzung fehlt die ganze humorvolle Stelle. J. J. Meyer übersetzt ‚Systemerbauer'. Daß der Ausdruck तन्त्रकार (°कर्तृ) aber

[1] = p. 221, Bomb. 1889; 205 ed. Tarkav. (Calc. saṃ. 1926); 54 ed. Peterson. [H.]

[2] Tarkavācaspati erklärt: तन्त्रावापेण शास्त्रमूलकस्वपरराष्ट्रचिन्तनेन ।

keine spöttische Bedeutung hat, zeigt der Vergleich mit der zitierten Stelle aus dem Mālavikāgnimitra.

Döbeln, 24. April 1906. JOHANNES HERTEL.

Aus einem Briefe TH. NÖLDEKES. — Herr Prof. NÖLDEKE hatte die Güte, mir zu dem oben S. 184 ff. abgedruckten Artikel „Zu Kalīla waDimna“ einige Bemerkungen zu senden, die ich mit seiner gütigen Erlaubnis hier veröffentliche, soweit sie allgemeines Interesse bieten. Herr Prof. NÖLDEKE schreibt:

„. . . Nun wird aber, je mehr Material wir bekommen, desto klarer, wie weit auch unsre besten Texte und Übersetzungen vom Texte Ibn Moqaffaʿ's entfernt sind. Joh. von Capua ist keiner der schlechtesten Repräsentanten, aber noch längst kein guter. Daß DE SACY's Text sehr wenig Wert hat, erkannte BENFEY bald. Inzwischen haben wir ja mancherlei Weiteres erhalten. Im Ganzen am besten ist von dem, was wir haben, immer noch Cheikho's Text trotz aller Willkürlichkeiten und Fehler. Ich habe neulich einige Zitate aus Kalīla wa-Dimna in Ibn Qoteiba's ʿUjūn verglichen. Da haben wir also Zeugnisse von einem Gelehrten, der etwa 100 Jahre nach Ibn Moqaffaʿ elegante Blüten und Perlen für hochgebildete Leute sammelte. Die Stellen (durchweg Sentenzen) sind zwar meist etwas verkürzt, aber die Ausdrücke sind oft gewählter als in unsren Gesamttexten. Für ein Volksbuch, zu dem Kalīla waDimna g e w o r d e n,[1] paßten eben solche gewählte Wörter und Redensarten nicht. Und auch sonst machten die Zitate vielfach den Eindruck größerer Treue, als unsere Texte.

[1] [Es hat sich also an den arabischen Texten derselbe Vorgang abgespielt, wie an den indischen. Auch das Tantrākhyāyika war kein Volksbuch, und Pūrṇabhadras Pañcākhyāna (der sog. *textus ornatior*) war ein Versuch, ‚den verfallenen Tempel zu restaurieren‘, d. h. also doch, das Buch w i e d e r auf die l i t e r a r i s c h e Höhe zu bringen, die dem Geschmack s e i n e r Zeit (ca. 1200 n. Chr.) entsprach. Heute sind vom a l t e n Text wie durch ein Wunder nur noch einige fragmentarische Hss. erhalten, nicht ohne daß er selbst teilweise schwer gelitten hätte, und auch von Pūrṇabhadras Rezension, die in ihrer Tendenz mit der Ibn Moqaffaʿ's übereinstimmt, sind die unversehrten Texte selten. Aber als V o l k s b u c h hat das freilich sehr entstellte Werk einen großen Teil Indiens erobert. H.]

,Ich habe zwar Ihre Wiedergabe der Geschichte vom Affen und Seetier nicht Wort für Wort durchverglichen, aber doch allerlei davon näher angesehen. Da zeigen sich nun noch verschiedene Übereinstimmungen, die Sie nicht haben. Gleich der Name des Affen ist auch in der arabischen Form der Geschichte gegeben; die meisten Zeugen haben ihn. Der Perser kann den indischen Namen ganz richtig wiedergegeben haben, aber die Vieldeutigkeit der Pehlevischrift, und dazu die Leichtigkeit, womit in dieser Entstellungen vorkommen, machten es den Übersetzern gar nicht möglich, die indische Form genau zu erkennen. Auffallend ist aber, daß sowohl der Syrer wie der Araber den Namen mit *p* (arab. *f* ف; vielfach in ق *q* entstellt) anlauten lassen.[1]

,Der junge Usurpator (S. 190, 1) ist auch im arabischen Text. Dieser hat auch (S. 195) ganz wie der Syrer: ,wir Weiber kennen diese Krankheit' (die einzelnen Texte mit diesen oder jenen Entstellungen).

,Die „Schildkröte" hat der Perser wohl gewählt, weil er sich vorstellte, daß sie einen besonders bequemen, breiten Sitz biete. Schildkröten kannte er auch aus seiner Heimat, Krokodile und sonstige Wasserungetüme nicht.'

Im Anschluß hieran teilt mir Prof. NÖLDEKE noch mit, daß er unter ,Grundwerk' nicht wie BENFEY ein einheitliches Werk verstehe, sondern eine äußerliche Zusammenstellung des Pañcatantra und anderer Texte. Mir hatte es selbstverständlich ganz fern gelegen, NÖLDEKE aus seiner von mir angenommenen Übereinstimmung mit BENFEY einen Vorwurf zu machen. Die Frage nach dem ,Grundwerk' war bisher durchaus noch offen, und erst durch das Bekanntwerden beider Rezensionen des Tantrākhyā-

[1] [Diese Schwierigkeit löst sich leicht, wenn man die Tatsache berücksichtigt, daß in den Tantrākhyāyika-Hss. die Verwechslung von stimmhaften und stimmlosen Konsonanten und von *v* und *b* nicht selten ist. Z. 1401 des von mir veröffentlichten Textes des Pūṇa-Ms. ist *api* in der Hs. *avi* geschrieben. Das ist also genau dieselbe Verwechselung, die der Form *Puligig* und ihren arabischen Entsprechungen zu Grunde liegt. H.]

yika wie dadurch, daß es gelungen ist, einen Stammbaum für die verschiedenen Rezensionen aufzustellen, ist die Frage endgiltig entschieden.[1]

JOHANNES HERTEL.

Einiges über Marwâns II. Beinamen: al-Ḥimâr und al-Ğa'dî. — Marwân, der Sohn des Muḥammad b. Marwân und einer Kurdin,[2] als Regent Marwân II. reg. a. H. 127—132 (= 744—750), der letzte Herrscher des Hauses der Banû 'Umaija, führte neben dem Beinamen: al-Ğa'dî ‚der Djadit' auch den für ein europäisches Ohr gewiß höchst merkwürdig klingenden: al-Ḥimâr ‚der Esel'. JULIUS WELLHAUSEN schreibt darüber in seinem Werke: *Das arabische Reich und sein Sturz,* 1902, p. 231:

‚Er wurde spöttisch der Esel genannt, weil er die Päonie liebte, welche die Eselsrose hieß' [dazu in Anm.: ‚So nach syrischen Chronisten. A. MÜLLER I, 453 erklärt den Beinamen aus freier Hand, als Elogium, und verweist auf Ilias 11, 558. Marvan wird auch al Ga'di genannt; den Grund weiß ich nicht anzugeben. Vgl. Tab. 1912']. Beide Namen werden von arabischen Autoren häufig gebracht und kommentiert und zwar wird al-Ḥimâr als Beiname Marwâns in doppelter Weise erklärt. Die ausführlichste Notiz darüber findet sich in Ṯa'âlibîs: ثمائر القلوب فى المضاف والمنسوب (Hschr. der Wiener Hofbibliothek N. F. 20 fol. 53 v. Z. 24 ff.)[3]

سنة الحمار العرب تقول للسنة المائة من التأريخ سنة الحمار واصلها من حديث حمار عُزَيْرٌ وموته مع صاحبه مائة سنة واحياء الله تعالى ايّاهما كما قال فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِائَةَ عامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قال لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قال بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَٱنْظُرْ إلى طَعَامِكَ وشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَٱنْظُرْ إِلَى

[1] S. meine inzwischen erschienene Ausgabe des Südlichen Pañcatantra, S. XIX ff. und den Stammbaum S. LXXXIX. Die Einleitung findet sich in den Abkömmlingen von Ś und von NW. Ihr Fehlen bei Somadeva-Kṣemendra und in den Pahlavī-Rezensionen muß also sekundär sein.

[2] AHLWARDT, *Anonymus* p. ٢٦.

[3] Vgl. HAMMER-PURGSTALL in *ZDMG* VII, p. 548.

حِمارِكَ ولِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنّاسِ[1] وانما قيل لمروان بن محمد بن مروان[2] الحمار لان على رأسه استكمل ملك بنى مروان مائة عام فصارت سنة الحمار اسما لكل مائة عام وسمعت ابا النصر العتبى يقول عُرض على بعض الادبآء حمار اراد ابتياعه فوجده مُسِنّا فقال ارى هذا الحمار ولد قبل سنة الحمار

„Das Eselsjahr.“ Die Araber nennen (je) das hundertste Jahr in der Geschichte: „Eselsjahr“. Das geht zurück auf die Tradition von dem Esel des ʿUzair und seinem hundertjährigen Todesschlafe mit seinem Herrn und der Wiedererweckung beider durch Gott den Erhabenen, wie Er [im Ḳurʾân] sagt: Gott ließ ihn [ʿUzair] hundert Jahre tot sein, dann erweckte er ihn wieder (und) sagte: Wie lange bist du (so) geblieben? Er sagte: Einen Tag oder einen Teil eines Tages. (Gott) sagte: Nein, du hast hundert Jahre gelegen. Blick' doch hin auf deine Speise und deinen Trank — noch sind sie nicht verdorben! und sieh deinen Esel an (— der ist vermodert)! Und (das haben wir getan), um dich zu einem Wunderzeichen für die Menschen zu machen. Und so wurde Marwân b. Muḥammad b. Marwân nur deshalb ‚der Esel‘ genannt, weil unter ihm die Herrschaft der Banû Marwân das hundertste Jahr vollendete. Und so wurde „Eselsjahr“ der Name für jedes hundertste Jahr. Ich hörte ferner, wie der ʿUtbite ʾAbu ʾn-Naṣr erzählte: Man bot (einmal) einem Literaten einen Esel (zum Kaufe) an; er wollte ihn kaufen, fand ihn aber zu alt und da sagte er: Ich meine, dieser Esel ist vor dem „Eselsjahr“ geboren.‘ — Dieselbe Erklärung gibt Ṯaʿâlibî auch in dem Kitâb laṭâʾif al-maʿârif ed. DE JONG 1867, p. 30, 31, ʾAbu ʾl-Maḥâsin ed. JUYNBOLL I, 357, 358, Ibn Badrûn ed. DOZY p. 213, 214, der Perser Ḫwândemîr, Bombay 1857, 2, II, pag. 4, Z. 21 ff. u. a.

Die zweite Deutung deckt sich vollkommen mit der Auslegung A. MÜLLERS:[3] ‚Mit einer Energie und Hartnäckigkeit, welche ihm den Beinamen el-himár „der Esel“ verschaffte, hat er beinahe sechs

---

[1] Sur. 2: 261.

[2] W. لمروان ابن محمد مروان الحمار vgl. dazu im selben Zusammenhange Laṭâʾif p. 30.

[3] A. a. O.

Jahre lang sich mit den an allen Punkten des Reiches auftauchenden Feinden herumgeschlagen . . .' [dazu die Anm.: ,S. die malerische Ausführung desselben auf den Telamonier Ajax angewandten Vergleiches in der Ilias XI, 558']. Wir finden sie in der oben erwähnten Schrift des Ṯa'âlibî. Laṭâ'if l. c.:

والاخرى انّ مروان كان لا يجفّ لبده فى محاربة الخوارج والمسوِّدة ويصل السُّرَى بالسَّيْر ويصبر على الركض وشدائد الحرب حتى لُقِّب بالحمار الذى جرى المثلُ بصبره فقيل اصبَرُ من حمار

,Die zweite (Ursache) ist, weil Marwân sich in seinen Kämpfen mit den Ḫawâriǧ und den Parteigängern der Abbâsiden (المُسَوِّدَة nämlich: die die schwarze Farbe als Parteifarbe trugen) keine Ruhe gönnte und Tag und Nacht ununterbrochen marschierte und geduldig den schnellen Gang und die Unbilden des Krieges ertrug, bis er den Beinamen „der Esel" erhielt, dessen Geduld sprichwörtlich ist, so daß gesagt wird: „geduldiger als ein Esel" . . .' Dieselbe Erklärung hat Ibn aṭ-Ṭiqṭaqâ ed. DERENBOURG 1895, p. 184 und 'Abu'l-Maḥâsin l. c. Auch al-Makîn ed. ERPENIUS 1625, p. 89 sagt: ويقال انه لقب بذلك لثبوته فى الحرب ,. . . und es heißt, daß er so wegen seiner Festigkeit im Kriege benannt wurde . . .' und fügt noch hinzu: فيقال حمار الحرب لا يهرب ,. . . und so sagt man, der Kriegsesel (Marwân?) flieht nicht . . .'

Im allgemeinen war wohl *ḥimâr* ,Esel' kein Schmeichelwort und das اصبر من حمار ,geduldiger als ein Esel' bei einem Tiere, dem man alles aufladen kann, ein zweideutiges Lob. In späterer Zeit ist *ḥimâr* ein richtiges Schimpfwort, und zwar nicht bloß in Hinsicht auf den okzidentalen Sprachgebrauch etwa nur im Verkehre mit Ungläubigen. Mehrere interessante Belege dafür verdanke ich der Güte des Herrn Hofrats R. v. KARABACEK. Der erste findet sich in der Qaṣîda des Abû Bakr al-Qaffâl aš-Šâšî, der Antwort auf das poetische Sendschreiben des Kaisers von Byzanz, Nicephorus II. (Phocas) an den Fürsten der Gläubigen Muṭî' lillâh (a. H. 334—363), die sich in zwei Abschriften in der Wiener Hofbibliothek befindet. (A. F. 435, fol. 6 v., Z. 7 f. und A. F. 301, Nr. 39, fol. 270 v., Z. 10 f.)

ومَنْ دانَ لِلصَّلبانِ يَبْغِى بِها الهُدى
فذاك حِمارٌ وَشمه فى الخَراطِم

,Und wer den Kreuzeszeichen folgt, um durch sie den Weg des Heiles zu erlangen, — der ist ein Esel, dessen Brandmarke auf der Fratze ersichtlich ist.‘ Ein weiterer steht bei aṭ-Ṭorṭûšî, Sirâǧ al-mulûk, Bulâq 1306, pag. 3:

ولو لبس الحمار ثياب خزّ
لقال الناس يالك من حمار

,Wenn der Esel sich auch in Hüllen von Ḫazz kleiden würde — trotzdem würden die Leute sagen: „O, an dir ist doch noch etwas von einem Esel.“‘ Dieser Vers entspricht dem Sinne nach genau dem persischen: خرعيسى كَرش بمكّه برند * چون بيايد هنوز خر باشد ,Wenn man den Esel Jesus’ auch nach Mekka bringt — kommt er wieder zurück, ist er noch ein Esel.‘ (Saʿdî, und mit geringer Variante Kemâlpašazâdes Synonymik: HAMMER, *Fundgruben* III, p. 128) nach (angeblich) arabischem Sprichwort.

Das اصبر من حمار ,geduldiger als ein Esel‘ ist variiert bei G. FLÜGEL ,der vertraute Gefährte des Einsamen etc. von Ettseâlibi aus Nisabûr,‘[1] Wien 1829, p. 66, 67: قَالَ ٱلشَّافِعِيّ مَنِ ٱسْتُغْضِبَ وَلَمْ يَغْضِبْ فَهُوَ حِمَارٌ ,Aš-Šâfiʿî sagt: Wer zum Zorne gereizt wird und nicht zürnt, der ist ein Esel!‘

Den Beinamen al-Ǧaʿdî führte Marwân, weil er sich zur Lehrmeinung des Ǧaʿd b. Drhm (überall ohne Vokale. Nur P. J. VETH hat: Sujûṭî, Lubb al-lubâb 1840, vol. 1, p. 65 دِرْهَمْ ,Dirham‘) bekannt haben soll (vgl. die meisten oben erwähnten Autoren). Ǧaʿd war nach Ibn al-Qaisarânî ed. DE JONG p. 31 ein Freigelassener des Suwaid b. Gafala und seinem Bekenntnisse nach ein Muʿtazilit (Ibn al-Aṯîr IV, 367, V, 196, 197 und 329 und Ḫwândemîr l. c.) oder ein Zindîq (Laṭâ'if).[2]

HANS v. MŽIK.

[1] Vgl. J. GILDEMEISTER *ZDMG* XXXIV, p. 171.

[2] Um die Liste der Beinamen Marwâns II. zu vervollständigen, sei noch erwähnt, daß er auch den Namen: al-Faras ,das Pferd, die Stute‘ (? Ibn al-Qaisarânî, ohne Erklärung) trug. Dieser hängt möglicherweise mit der Benennung al-

Der § 7 des Ḫammurabi-Gesetzes. — Dieser Paragraph ist von allen bisherigen Übersetzern des Gesetzbuches mißverstanden worden.

Ich gebe zunächst den Text und die übliche, nur unwesentlich variierende Übersetzung:

(Kol. IV) [41] *šum-ma a-ve-lum* [42] *lû kaspam* [43] *lû ḫurâṣam* [44] *lû ardam lû amtam* [45] *lû alpam lû kirram* [46] *lû imêram* [47] *ù lû mi-im-ma šum-šú* [48] *i-na ga-at mâr a-ve-lum* [49] *ù lû arad a-ve-lim* [50] *ba-lum ši-bi* [51] *ù ri-ik-sa-tim* [52] *iš-ta-am* [53] *ù lû a-na ma-ṣa-ru-tim* [54] *im-ḫu-ur* [55] *a-ve-lum šú-ú* [56] *šar-ra-aḳ id-da-ak.*

,Wenn jemand Silber oder Gold, oder Sklaven oder Magd, oder Rind oder Schaf oder Esel, oder sonst etwas vom Sohne jemandes[1] oder dem Sklaven jemandes ohne Beisitzer (Zeugen) und Vertrag kauft oder zur Aufbewahrung annimmt, ist ein Dieb, er wird getötet.'

Alle Übersetzer geben Z. 48 ,vom Sohne jemandes (eines Mannes)' wieder. Der Sinn der Bestimmung ist also nach der allgemeinen Fassung offenbar folgender:

Minderjährige (Kinder) und Sklaven sind einer Rechtshandlung unfähig, weshalb jedweder mündliche oder auch schriftliche, aber nicht durch Zeugen bekräftigte Kauf- oder Depositvertrag, mit ihnen geschlossen, ungiltig ist, ja sogar der mündige Kontrahent als Dieb der Todesstrafe verfällt. Wohl aber kann auch mit einem Minderjährigen oder einem Sklaven ein Rechtsgeschäft geschlossen werden, wenn der Vertrag in Anwesenheit von Beisitzern (Zeugen) schriftlich fixiert wird.

Gegen diese Übersetzung und Interpretation, die sich aus ersterer notwendig ergibt, erheben sich aber gewichtige Einwände sowohl formeller als auch sachlicher Natur.

Ḥimâr zusammen. Dann käme aber dieser vielleicht eine andere Erklärung zu, als die arabischen Autoren annehmen. Außerdem führte Marwân den Titel: القائم بحق الله ,der für Gottes Recht Eintretende' (ebenda Hwândemîr, Ta'rîḫ-i Guzîde).

[1] So übersetzt Winckler; die anderen: ,des mains d'un fils d'un autre' (Scheil); ,aus der Hand von jemandes Sohn oder jemandes Sklaven' (Müller); ,vom Sohne eines Mannes oder dem Sklaven eines Mannes' (Peiser); ,from a man's son, or from a man's servant' (Harper) etc.

1) Wäre in unserer Bestimmung die Minderjährigkeit das wesentliche juristische Moment, so müßte dies im Texte deutlich durch *mâr(i)avêlim ṣiḫrim* (,klein') ausgedrückt werden, ebenso wie in den §§ 14 und 185, in welchen von einem Minderjährigen die Rede ist. Wir dürfen dem sonst so klaren und unzweideutigen Texte des Gesetzes eine derartige Unklarheit nicht zumuten.

2) Nach der üblichen Deutung würde logischerweise folgen, daß ein Kauf- resp. Depositvertrag zwischen Erwachsenen, auch ohne Beisitzer und mündlich geschlossen, rechtsgiltig ist. Indes besagt § 10 ausdrücklich: Wenn in einem Prozeß wegen gestohlenen Gutes der Käufer den Verkäufer und die Beisitzer, vor denen er bezahlt hat, nicht beibringen kann, er als Dieb angesehen und getötet wird. Da auf einen solchen Eventualfall, ein Dritter könnte auf das gekaufte Gut als sein gestohlenes Eigentum Anspruch erheben, jeder Käufer gefaßt sein mußte, so ist es selbstverständlich, daß auch unter Volljährigen jeder Vertrag sich schriftlich vor Beisitzern abspielen mußte, wenn der Käufer nicht anders allen möglichen rechtlichen Angriffen sich aussetzen wollte.

In Wirklichkeit bestätigen ja auch die Rechtsurkunden dieser Zeit ausnahmslos, daß jede Rechtshandlung schriftlich vor Zeugen vollzogen wird.

3) Sowohl an der Spitze des Komplexes der Ehebestimmungen (§ 128), wie auch der Gruppe der Depositvorschriften (§ 122) wird das Prinzip festgestellt, daß nur ein schriftlicher Vertrag vor Zeugen Rechtskraft besitzt.[1] Man erwartet daher auch am Eingang der Gruppe der Eigentumsbestimmungen, die ja im Rechtsleben am häufigsten zur Anwendung zu kommen pflegen, eine analoge grundsätzliche Feststellung seitens des Gesetzgebers.

In Wirklichkeit enthält auch der § 7 jenes für jede Rechtshandlung grundlegende Prinzip, wenn man Z. 48—49 übersetzt ,sei es aus der Hand eines Freigebornen oder eines Sklaven'. Daß

[1] Auf die prinzipielle Bedeutung dieser Bestimmungen hat D. H. Müller: *Gesetzbuch Ḫammurabis*, S. 102, 112 und 116 schon aufmerksam gemacht.

diese Fassung richtig ist, beweist § 204, wo ebenfalls *mâr-avêlim* mit *arad-avêlim* in demselben Sinne einander gegenübergestellt sind.

In den Rechtsurkunden kommt meines Wissens der Begriff *mâr-avêlim* nur einmal vor, und zwar IV 42[a], 23—27: I *Zu-ga-gu-um a-na* I [il] *Sin-a-bu-šu a-bi-šu ú-la a-bi at-ta i-ga-bi-ma a-ra-an ma-ru a-vi-li i-mi-du-šu* ‚Wenn Zugagum (der Sklave) zu Sin-abušu, seinem Vater: „nicht bist du mein Vater" spricht, werden sie (die Richter) über ihn die Strafe der Freigebornen verhängen.'

M. SCHORR.

Jātaka-Mahābhārata-Parallelen.

Von

R. Otto Franke.

Meine kritischen Untersuchungen über die Entstehungsgeschichte der kanonischen Pāli-Literatur, die die letzte der unerläßlichen Vorarbeiten für meine Pāli-Grammatik bilden, bringen die Aufgabe mit sich, das historische Verhältnis der Werke dieses Kanons zu einer Reihe zeitlich angrenzender oder möglicherweise angrenzender oder schließlich in sonstiger Art für sie bedeutungsvoller Werke der übrigen indischen Literatur zu untersuchen. Um das Buch, das die Kritik der Pāli-Literatur enthalten soll, nach Möglichkeit vom Übermaß des Materiales zu entlasten, will ich leicht loslösbare Teile dieses Materiales und bei- oder vorläufige Ergebnisse in Einzelartikeln vorlegen. Im folgenden sollen einige der vorhandenen Berührungen zwischen den Jātakas und dem Mahābhārata erörtert werden. Was ich darüber zu sagen habe, ist ausschließlich basiert auf die Grundlage für die Beurteilung der Pāli-Literatur, die ich mir in den vergangenen Jahren geschaffen habe. Weder für die Richtung meiner Untersuchung noch für deren Ergebnisse war ich auf Anregungen von außen angewiesen.[1] Ich habe mich, um das auch äußerlich deutlicher merkbar zu machen, hier nach Möglichkeit von solchen Parallelen fern gehalten, die schon von anderen Gelehrten hervorgehoben oder untersucht worden sind, auch da, wo ich seit meinem ersten Studium der Jātakas vor 12—15 Jahren die betreffenden, z. B. die Isisiṅga-

[1] Abgesehen natürlich von einigen Orientierungen, die ich Jacobis vortrefflichem *Mahābhārata* und den *Indischen Sprüchen* entnommen habe.

Parallele, selbst notiert und für spätere umfassende Behandlung zurückgestellt hatte; die wenigen Ausnahmen markiere ich durch Namensnennung. Wo ich sonst die Priorität von jemand etwa übersehen haben sollte, werde ich das Versehen, sobald ich es erkannt habe, bei der nächsten passenden Gelegenheit gutmachen.

Von allgemeineren Resultaten meiner Untersuchungen füge ich hier nur das hinzu, was zum Verständnis und zur nutzbringenden Verwertung des hier gegebenen Materiales wünschenswert ist. So ist es nötig, schon im voraus die literargeschichtliche Stellung der Jātaka-Verse mit wenigen Worten auf Grund meiner Ergebnisse zu skizzieren. Die Masse der Jātaka-Gāthās als Ganzes betrachtet ist ein persönliches Erzeugnis eines einzigen Autors, d. h., dieser Autor hat sie nicht nur zusammengestellt, sondern viele selbst gedichtet und umgedichtet oder ausgeflickt und alles in allem ihrer Gesamtheit seinen persönlichen Stempel aufgedrückt. Er hat aber auf der anderen Seite vorhandene Gāthās in sein Werk mit eingebaut. Die Prosa ist ebenso als Ganzes ein ganz subjektives Machwerk ohne alle kanonische Dignität, zum Teil direkt aus den Fingern gesogen, zum Teil aber ist auch sie aus älteren, teilweise ebenfalls metrischen Vorlagen geformt. Soll also das Jātaka-Buch überhaupt für Sprach- und Kulturgeschichte nutzbar werden,[1] so ist die unerläßliche Aufgabe, die Herkunft der alten Bestandteile aufzuklären.[2] An diesem Teile des Problems kann die spezielle Sanskritphilologie nutzbringend

---

[1] Verwunderlich, neben anderem Verwunderlichen, an Herrn Geheimrat WINDISCHS Versuch (in seinem Algiervortrag) mein *Pāli und Sanskrit* zu widerlegen ist daher der Hinweis (S. 11 des Separatabdruckes) auf die Jātakas als angebliches Beweismaterial für Buddhas Zeit. Auf eine ausführliche Entgegnung werde ich im Interesse meines Arbeitsplanes wohl verzichten müssen und nur bei passenden Gelegenheiten auf einzelne Punkte antworten. Eine Entgegnung dürfte ja aber auch unnötig sein, wenn man mein Buch recht sorgfältig studiert und sich womöglich auch in meine Quellen vertieft. Und wenn man es widerlegen oder darüber hinaus will, wird uns jede, auch die kleinste, eigene methodische Untersuchung einer Gruppe von Quellen dem Kern der Sache näherbringen und mehr wissenschaftlichen Nutzen stiften, als die schönste Allgemein-Erörterung. [Korrekturnote].

[2] Einzelne derselben reichen wahrscheinlich sogar in die indogermanische Urzeit zurück.

mitarbeiten, und die Mitarbeit jedes einzelnen und möglichst vieler ist hochwillkommen.

Die Mahābhārata-Stellen zitiere ich nach der Bombayer Ausgabe. Auf die Parallelen in anderen Sanskritwerken gehe ich hier in der Regel nicht ein.

Mahābh. II, Adhy. 41, V. 30—41: Jāt. 384.

Das Mahābhārata erzählt: Am Meeresufer habe ein scheinheiliger *haṃsa* gewohnt, der habe die anderen Vögel durch seine frommen Reden betört, die mit den Worten beginnen: ‚*Dharmaṃ carata*‘ . . . (Str. 32), sie hätten ihre Eier in seine Nähe gelegt, er aber hätte sie aufgefressen; endlich hätte ein hervorragend kluger Vogel Verdacht geschöpft, jenen beobachtet und auf der Tat ertappt; die betrogenen Vögel hätten den Übeltäter darauf umgebracht. Die Jāt.-Version weicht ein wenig ab, doch nicht so sehr, daß man die Identität der Erzählung nicht noch deutlich erkennen könnte. Sie berichtet: Eine Orientierungs-Krähe,[1] die Kaufleute auf einem Schiff mit sich führten, flog nach dem Untergange dieses Schiffes nach einer Insel und imponierte dann den dort wohnenden Vögeln durch den Schein der Heiligkeit, den sie hervorzubringen wußte, indem sie auf einem Beine stand und den Schnabel aufsperrte. Die Gāthā, die sie zu den Vögeln sprach, beginnt mit denselben Worten ‚*Dhammaṃ caratha*‘ . . .; die Vögel brachten ihr ihre Eier und Jungen, damit sie darüber wache, und sie fraß dieselben; der Vogelkönig (der Bodhisattva) aber, der Verdacht geschöpft hatte, beobachtete sie und hielt dann vor den herbeigeholten Vögeln Gericht über die Krähe,

[1] Diesen alten indischen Seefahrerbrauch, Vögel und zwar Krähen auf dem Schiffe mitzuführen und eine fliegen zu lassen, wenn man Land suchte, habe ich nachgewiesen *ZDMG.*, Bd. 47, S. 606 f. (1893), nicht Dahlmann, auf den sich Usener, *Die Sintflutsagen*, S. 254, beruft. Dahlmann, *Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch* 1895, S. 179, und R. Fick, *Die sociale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit* 1897, S. 173, haben mich ignoriert. Wenigstens Dahlmann kann ich nachweisen, daß er es nicht absichtlich getan hat, denn er würde nicht eine Taube aus der Krähe gemacht haben, wenn er mich berücksichtigt hätte.

wobei er mit Bezug auf diese, bevor sie tot gehackt wurde, unter anderen folgende Gāthā-Worte sprach: *Aññaṃ bhaṇati vācāya, aññaṃ kāyena kubbati,* (‚Eins redet sie mit dem Munde, und das andere tut sie in der Praxis'), die inhaltlich der zweiten Hälfte der Str. 41 des Mahābh. entsprechen: *aṇḍabhakṣaṇakarmaitat tava vācam atīyate* (‚Dein Tun, daß du die Eier auffrißt, steht nicht im Einklang mit deinen Worten'), und die vorhergehende Mahābh.-Str. leitet diese 41. Str. mit den Worten ein: *Gāthām apy atra gāyanti ye purāṇavido janāḥ* . . . (‚Und mit Bezug hierauf rezitieren die Kenner alter Geschichten folgende Gāthā' . . .). Es ist zu vermuten, daß auch das Jātaka eine Neubearbeitung jener alten Geschichte ist und daß letztere unter ihren Gāthās eine Gāthā enthielt, die begann mit *Dharmaṃ carata,* bezw. einem dialektischen Äquivalent dafür, und eine andere, in der auf den Widerspruch zwischen Worten und Taten des Übeltäters hingewiesen wurde. Es ist in unserem Falle freilich nicht strikte zu erweisen, daß der genetische Zusammenhang zwischen der Mahābhārata- und der Jātaka-Version kein direkter, sondern nur der der Quellengemeinschaft sei, aber wenigstens wahrscheinlich, denn jede von beiden hat vor der anderen einen Zug voraus, der echter aussieht. Daß der Eierfresser eine Krähe war, hat mehr für sich, als daß er ein *haṃsa* gewesen sei, umgekehrt macht die knappere Fassung der Mahābh.-Version eher den Eindruck der Echtheit, als die breitgetretene, durch die Bodhisattva-Theorie verunstaltete und durch die Geschichte des Bāveru-Jāt. (Nr. 339) etwas beeinflußte des Jāt. 384.

Mahābh. III, Adhy. 194: Jāt. 151.

Der Maharṣi Mārkaṇḍeya erzählt den Pāṇḍavas folgende Geschichte: ‚Ein Kuru-König namens Suhotra besuchte die Maharṣis. Auf der Rückkehr (*nivṛtya*) begegnete er (*dadarśa abhimukhaṃ*) dem Uśīnara-König Śivi, der auf dem Wagen fuhr. Sie erwiesen sich die eines jeden Alter angemessenen Ehren, aber keiner wollte dem anderen ausweichen, weil an Tugenden der eine dem andern sich gleich dünkte. Da erschien Nārada. „Was haltet ihr hier einander

den Weg versperrt?"' Sie antworteten, daß von ihnen beiden keiner einen Vorrang vor dem anderen hätte. Nārada trug dann drei Ślokas vor, worauf der Kuru-König dem Śivi unter Ehrenbezeugungen und Lobeserhebungen Platz machte (*panthānaṃ datvā*). Von den drei Śloken Nāradas lautet der 1. und 3. (Str. 4 und 6 des Adhy.):

4. *Krūraḥ Kauravya mṛdave mṛduḥ krūre ca Kaurava*
sādhuś cāsādhave sādhuḥ sādhave nāpnuyāt katham |

6. *jayet kadaryaṃ dānena satyenānṛtavādinaṃ*
kṣamayā krūrakarmāṇam asādhuṃ sādhunā jayet |[1]

‚Der Grausame ist so, Kuru-König, (auch) gegen den Mildgesinnten, der Mildgesinnte ist so (auch) gegen den Grausamen, der Gute ist gut auch gegen den Nichtguten, wie sollte es ihm nicht gelingen es auch gegen den Guten zu sein.

Den Habsüchtigen überwinde man durch Freigebigkeit, durch Wahrhaftigkeit den Lügner, durch Geduld den grausam Handelnden, den Bösen durch Gutes.'

Im Jāt. 151 wird erst langatmig geschildert, wie der Bodhisattva, geboren als Brahmadattakumâra, Sohn des Königs Brahmadatta von Benares, in Takkasilā studierte, nach des Vaters Tode die Herrschaft antrat, gerecht regierte und darum auch gerechte Minister hatte, wie er aber, damit nicht zufrieden, inkognito sein Land bis an die Grenze durchstreifte, um aus dem Munde seiner Untertanen zu erfahren, ob er nicht doch Fehler hätte. An der Grenze kehrte er um (*nivatti*) und wollte zur Residenz zurückkehren. Da begegnete er dem Kosala-König Mallika, der in genau derselben Absicht ausgefahren

---

[1] Diese Strophe, aber nur die Strophe, nicht die Geschichte, hat schon Rhys Davids mit J. 151, G. 2 in Parallele gesetzt, *Buddhist Birth Stories*, S. XXVII. Ich würde mir nicht erlaubt haben, diese Parallele hier mit aufzuführen, wenn aus *B. B. St.* zu ersehen wäre, daß sich mehr als die eine Strophe auf beiden Seiten entspräche. Da aber Rhys Davids in erster Linie Mahābh. v, 39, 73/4 vergleicht, wo nur die Strophe, aber nicht die Geschichte steht, und nur beiläufig auch Mahābh. iii, 194, 6, so hat auch er selbst die Geschichte offenbar nicht mit gemeint. Ich teile außerdem seine Ansicht (a. a. O. S. lxviii) nicht, daß die Jātakas die Vorlage des Mahābh. gewesen seien.

war; sie trafen sich *(abhimukhā)* in einem Hohlwege. Beide Wagenlenker unterhielten sich darüber, wer ausweichen solle, sie stellten fest, daß ihre Herren an Rang, Alter, Glücksgütern, Geschlechtsadel sich gleich ständen und daß also die einzige Auskunft wäre, die größere moralische Würdigkeit eines von beiden zu konstatieren. Der Wagenlenker des Mallika rühmte darum seinen Herrn mit den Worten der 1. G.:

Daḷhaṃ daḷhassa khipati Malliko mudunā muduṃ,
sādhum pi sādhunā jeti asādhum pi asādhunā.
Etādiso ayaṃ rājā, maggā uyyāhi sārathi.

,Den Harten überwindet Mallika mit Härte,[1] den Mildgesinnten mit Milde, den Guten mit Güte, den nicht Guten mit Ungüte. So ist dieser König: fahre aus dem Wege, Wagenlenker.' Der Wagenlenker des Königs von Benares antwortete: ,Wenn das seine Tugenden sind, wie sehen dann die Untugenden aus?' und sprach dann die 2. G.:

Akkodhena jine kodhaṃ asādhuṃ sādhunā jine,
jine kadariyaṃ dānena saccena alikavādinaṃ.[2]
Etādiso ayaṃ rājā, maggā uyyāhi sārathi.

,Durch Nichtzürnen überwinde man den Zorn, den nicht Guten durch Gutes, den Habsüchtigen durch Freigebigkeit' etc.

König Mallika und sein Wagenlenker stiegen daraufhin vom Wagen und machten dem König von Benares Platz (*maggaṃ adaṃsu*). Beide Könige regierten dann in idealer Weise weiter und kamen schließlich in den Himmel.

Daß wir es mit zwei Versionen ein und derselben Erzählung zu tun haben, ist auf den ersten Blick klar. Daß aber eine das Original für die andere gewesen sei, ist bei der ganz verschiedenen

---

[1] Man beachte die verdächtige Konstruktion, die sich freilich durch Analoga bis zu einem gewissen Grade akzeptabel machen läßt, aber doch immer bedenklich bleibt. Zu übersetzen ,er wirft die Härte des Harten über den Haufen', geht des übrigen wegen kaum an.

[2] Diese zwei Zeilen auch in Manorathapūraṇī, singhales. Ausg. S. 268 und Par. Dīp. IV, S. 69.

Ausführung beider ganz unwahrscheinlich. Der Ausführung nach könnte als Vorlage ja überhaupt nur die Mahābhārata-Version ernstlicher in Betracht kommen, da sie die einfachere und durch Absurditäten am wenigsten entstellte ist.[1] Aber die Ślokas des Nārada sind durch die Art der Einfügung in ihre ganz andersartige Umgebung ziemlich deutlich als Zitat charakterisiert. Dazu kommt, daß die Mahābh.-Str. in Mahābh. v, Adhy. 39, Str. 73 c + d + 74 a + b in der Form

akrodhena jayet krodham asādhuṃ sādhunā jayet |
jayet kadaryaṃ dānena jayet satyena cānṛtaṃ

erscheint, also in einer Form, die der entsprechenden Jāt.-G. zum Teil näher steht als Mahābh. III, 194, Str. 6. Es muß also notwendig eine ältere Originalstrophe angenommen werden, aus der auch die beiden Mahābh.-Strophen hergeleitet sind.

Man darf vielleicht sogar als möglich annehmen, daß in der Vorlage im Zusammenhang mit dieser Originalstrophe auch in irgend einer Weise von einem Wagenlenker die Rede war. Denn die Halbstrophe Mahābh. I, Adhy. 79, Str. 3 a + b *Yaḥ samutpatitaṃ krodham akrodhena nirasyati,* die ihrem Gedanken nach doch eng mit unserer Strophe zusammengehört, steht dort unmittelbar neben einer Strophe (Str. 2), die vom wahren Wagenlenker spricht:

Yaḥ samutpatitaṃ krodhaṃ nigṛhṇāti hayaṃ yathā
sa yantety ucyate sadbhir na yo raśmiṣu lambate |

Und im Dhp. geht geradeso der mit Jāt. 151, G. 2 identischen G. 223 *Akkodhena jine kodhaṃ* . . . unmittelbar die G. 222

Yo ve uppatitaṃ kodhaṃ rathaṃ bhantaṃ va dhāraye
tam ahaṃ sārathiṃ brūmi rasmiggāho itaro jano

voraus.[2] Die Ähnlichkeit der Gedankenfolge beider Gāthās im Mahābh. und im Dhp. ist ein Grund mehr, auf ein gemeinsames Original zu schließen, in dem zwei ähnliche Gāthās zusammengruppiert waren.

---

[1] Die Bedenklichkeit der Konstruktion der Pāli-Gāthā ist ebenfalls in Betracht zu ziehen. [2] Siehe unten.

Mahābh. III, Adhy. 312 + 313: Jāt. 6.

Yudhiṣṭhira schickte seine (rechten und Stief-)Brüder einen nach dem andern zu einem Teich Trinkwasser zu holen. Ein Yakṣa, der den Teich im Besitz hatte, verlangte aber von jedem einzelnen, erst die Rätsel zu lösen, die er ihm vorlegen werde, und tötete einen nach dem andern, als sie, ohne sich an die Bedingung zu kehren, sich sofort über das Wasser hermachten (Adhy. 312). Als keiner von ihnen wiederkehrte, kam Yudhiṣṭhira selbst an den Teich und fand seine Brüder tot (Adhy. 313, Str. 1ff.). Es fiel ihm auf, daß keine fremden Fußspuren zu sehen waren (*padaṃ nehāsti kasyacit* Str. 21). Er ließ sich dann seinerseits auf die Lösung der Rätsel ein und beantwortete richtig alle Rätselfragen. Über einige davon spreche ich noch unten. Der Yakṣa will ihm dann eine Gnade erweisen und einen von Yudhiṣṭhiras Brüdern wieder zum Leben erwecken, Yudhiṣṭhira soll bestimmen, welchen. Yudh. wählt einen seiner beiden Stiefbrüder, Nakula (Str. 123). Auf die verwunderte Frage des Yakṣa, warum gerade einen Stiefbruder, antwortet er zuerst mit einigen Strophen über den Dharma (Str. 128—130) und sagt dann, Mādrī sei ebensogut die Gattin seines Vaters gewesen wie Kuntī, jede von ihnen solle einen Sohn am Leben behalten. Der Yakṣa schenkt ihm darauf das Leben aller vier Brüder.

Das Devadhammajātaka (Nr. 6)[1] berichtet folgendes: Der Bodhisattva wurde als Sohn des Königs Brahmadatta von Benares geboren. Er bekam noch einen jüngeren Bruder Candakumāra. Ihre Mutter starb früh. Der Vater nahm dann eine zweite Gattin, die ihm ebenfalls einen Sohn, Suriyakumāra mit Namen, schenkte. Aus Freude über die Geburt gewährte ihr der König einen Wunsch. Sie behielt sich die Äußerung desselben auf später vor und forderte dann, als ihr Sohn erwachsen war, für diesen die Thronfolge. Der König wollte ihr nicht zu Willen sein, aber auch seine älteren Söhne vor Hofintrigue und Meuchelmord in Sicherheit bringen und veranlaßte sie, bis zu seinem Tode in der Waldeinsamkeit zu leben.

[1] Vgl. auch *Dhammapada-Kommentar*, ed. Fausböll, S. 303ff.

Aber auch Suriyakumāra schloß sich ihnen an. Im Walde schickte dann der älteste Prinz, der Bodhisattva, den Suriyakumāra zu einem Teiche nach Wasser. Diesen Teich hatte aber ein Wasserdämon von Vessavaṇa als Eigentum angewiesen erhalten mit dem Recht, alle zum Wasser hinabsteigenden fressen zu dürfen, die die Frage nach den Besitzern des *deva-dhamma* nicht zu beantworten wüßten. Da Suriyakumāra es nicht konnte, zog ihn der Rakkhasa ins Wasser und brachte ihn vorläufig in seine Behausung. Ebenso erging es dann dem rechten Bruder des Bodhis., Candakūmara, den der Bodhis. dem Suriyak. nachgeschickt hatte. Zuletzt trat der Bodhis. selbst an den Teich, ausgerüstet mit Schwert und Bogen (*khagga, dhanu*), geradeso wie in der Mahābh.-Version Aruṇa mit Schwert und Bogen (*khaḍga, dhanus*) dem Yakṣa hatte zu Leibe gehen wollen (Adhy. 312, Str. 22), er sah, daß beider Brüder Fußspuren zum Wasser (aber nicht wieder heraus) führten (*dvinnam pi otaraṇapadavalañjaṃ disvā*). Er beantwortete dann die Frage des Dämons nach den *devadhamma*-Besitzenden, erhielt die Erlaubnis, sich einen Bruder zurück zu erbitten, erbat den Suriyakumāra und motivierte diese Bitte damit, man würde, wenn er mit dem Bruder Candak., aber ohne den Stiefbruder Suriyak. zurückkehrte, denken, sie hätten diesen umgebracht. Der Dämon schenkte ihm gerührt auch hier das Leben beider Brüder und wurde vom Bodhisattva bekehrt.

Für die Beurteilung des historischen Verhältnisses beider identischen Erzählungen sind wenig konkrete Anhaltspunkte vorhanden. So viel wird man aber sagen dürfen: Die Mahābh.-Form kann nicht vom Jāt. abhängig sein; und das Jāt. zeigt auch abgesehen von der aufgepfropften Bodhisattva-Theorie Spuren von Nichtoriginalität. Es ist davon die Rede, daß der Dämon die Wassertrinkenden fressen soll, aber er frißt sie nicht, sondern steckt sie in sein Haus. Es ist auch eine gewisse Abhängigkeit vom Rāmāyaṇa-Gedanken[1] zu erkennen. Gāthā-Verwandtschaft zwischen unserer

[1] Ich sage mit Absicht nicht ‚vom Rāmāyaṇa', sondern vom ‚Rāmāyaṇa-Gedanken'. — Wenigstens die Beziehung zum Rāmāy. sah schon A. WEBER, ‚Über das Rāmāyaṇa', *Abhandlungen der Preuss. Akad.* 1870, phil. Kl., S. 2.

Mahābh.-Partie und dem Jāt. 6 ist nicht vorhanden. Wohl aber finden wir anderwärts Parallelen zu einigen Strophen und Strophenteilen des Adhy. 313.

Str. 30 a beginnt mit *Mā tāta* . . ., wie schon in Adhy. 312 mehrere Strophen, z. B. 12. Denselben Anfang haben J. 377, G. 1, a; J. 521, G. 23, a; J. 542, G. 119, b, 120, b; P. V. iii, 7, 5, b. Das war also in der vor Mahābhārata- und Jātaka-Kompilation vorliegenden oder umgehenden Poesie augenscheinlich eine sehr geläufige Verbindung.

Str. 36, c *yakṣo 'ham asmi bhadraṃ te*: J. 458, G. 4, a *yakkho 'ham asmi kalyāṇi*; P. V. ii, 8, 10, c und ii, 9, 11, c *yakkho 'ham asmiṃ* (und *asmi*) *paramiddhipatto.*

Str. 46, d *satye ca pratitiṣṭhati*: J. 534, G. 55, d *sacce c'assa patiṭṭhito.*

Str. 55 *Kiṃ svid āvapatāṃ śreṣṭhaṃ kiṃ svin nivapatāṃ varaṃ*
kiṃ svit pratiṣṭhamānānāṃ kiṃ svit prasavatāṃ varaṃ? |
Str. 56 *Varṣam āvapatāṃ śreṣṭhaṃ bījaṃ nivapatāṃ varaṃ*
gāvaḥ pratiṣṭhamānānāṃ putraḥ prasavatāṃ varaḥ |

‚Was ist das Beste der Ausgießenden, was das Vortrefflichste der Hinwerfenden, was das vortrefflichste Wesen unter den gehenden, was das Beste von den Zeugenden?‘

‚Regen ist das Beste der Ausgießenden, Samen das Vortrefflichste der Hinwerfenden, Kühe unter den gehenden Wesen, ein Sohn ist das Beste von den Zeugenden.‘

Durch freiere Übersetzung könnte man diese Sätze für die nächstliegenden Anforderungen an Logik und Geschmack etwas einrenken. Ich habe darauf verzichtet, weil ich zweifle, ob diese nächstliegenden hier die berechtigten sind.

Wir finden im Devatāsaṃyutta Kap. 8, § 4 (S., Bd. i, S. 42) folgende nahe verwandten Strophen:

Str. 1 *Kiṃsu uppatataṃ seṭṭhaṃ, kiṃsu nipatataṃ varaṃ*
kiṃsu pavajamānānaṃ, kiṃsu pavadataṃ varaṃ?
Str. 2 *Bījam uppatataṃ seṭṭhaṃ, vuṭṭhi nipatataṃ varā*
gāvo pavajamānānam, putto pavadataṃ varo |

‚Was ist das beste von den aufgehenden Dingen (d. h. entweder: beim Säen auffliegend, oder: aufkeimend?), was das vortrefflichste von den niederfallenden, welches ist von den gehenden Wesen und welches von den sprechenden das vortrefflichste?‘

‚Der Same ist das beste von den aufgehenden, der Regen von den niederfallenden Dingen, die Kühe sind von den gehenden Wesen die vortrefflichsten und der Sohn ist das vortrefflichste unter den sprechenden.‘

Die Pāli-Version dieser zwei Strophen erscheint mir im Ganzen als die natürlichere und logischere. Aber der Saṃyutta-Nikāya ist darum sicherlich nicht als Vorlage des Mahābh. zu denken. Die Abweichungen beider Versionen sind trotz aller Ähnlichkeit doch so starke, daß sie nur bei der Annahme eines indirekten Verwandtschaftsverhältnisses erklärlich erscheinen. Der Saṃy. Nik. ist ja auch seinem ganzen Wesen nach ein sekundäres, ein Sammelwerk. Auf der anderen Seite fällt an den differierenden Worten doch ein gewisser Gleichklang auf, so daß es, wie oft in diesen Fällen, nahe liegt daran zu denken, daß diese Strophen aus dem Gedächtnis nach Gehörreminiszenzen reproduziert wurden.

Str. 63 *Kiṃ svit pravasato mitraṃ kiṃ svin mitraṃ gṛhe sataḥ*
āturasya ca kiṃ mitraṃ kiṃ svin mitraṃ mariṣyataḥ |

Str. 64 *Sārthaḥ pravasato mitraṃ bhāryā mitraṃ gṛhe sataḥ*
āturasya bhiṣaṅ mitraṃ dānaṃ mitraṃ mariṣyataḥ |

‚Welches ist der Freund des Reisenden, welches der Freund des Hausbewohners, welches der Freund des Kranken und welches der Freund desjenigen, dessen letzte Stunde gekommen ist?‘

‚Die Karawane ist der Freund des Reisenden, die Gattin der Freund des Hausbewohners, der Arzt der Freund des Kranken, und Freigebigkeit der Freund desjenigen, dessen letzte Stunde gekommen ist.‘

Devatāsaṃyutta Kap. 6, § 3, G. 1. u. 2 (S., Bd. I, S. 37):

Str. 1 *Kiṃsu pathavato* (v. l. *pavasato*) *mittaṃ kiṃsu mittaṃ sake ghare,*
kiṃ mittam atthajātassa kiṃ mittaṃ samparāyikaṃ?

Str. 2 *Sattho pathavato mittaṃ mātā mittaṃ sake ghare,*
sahāyo atthajātassa hoti mittaṃ punappunaṃ,
sayaṃ katāni puññāni taṃ mittaṃ samparāyikaṃ |

‚Welches ist der Freund des Reisenden, welches der Freund im eigenen Hause, welches der Freund des Bedürftigen, welches der Freund im Jenseits?'

‚Die Karawane ist der Freund des Reisenden, die Mutter der Freund im eigenen Hause, der Gefährte ist immer wieder der Freund des Bedürftigen, die guten Werke, die man selbst getan hat, sind der Freund im Jenseits.'

Im Devatāsaṃyutta des S. bestehen die Kapitel 6—8 ausschließlich aus solchen Rätsel- und Antwortstrophen, geradeso wie unser Mahābh.-Adhyāya eine ganz lange Reihe derselben Art enthält. Es ergibt sich aus allem zusammengenommen wohl als Tatsache, daß vor der Entstehungszeit des Saṃy.-Nikāya und vor der unseres Mahābhārata ein ganzer Schatz solcher Rätselstrophen im Umlauf war, aus dem sowohl der Saṃy.-Nikāya- wie der betreffende Mahābh.-Verfasser, unabhängig von einander, schöpften.

In einem anderen Falle hat an Stelle des Saṃy.-Nik. der Sutta-Nipāta aus diesem Schatz zufällig ein und dasselbe Strophenpaar herübergenommen wie auch das Mahābh.: SN. 1032 a + b + 1033 a + b entspricht Mahābh. Str. 81 a + b + 82 a + b:

Mahābh. 81: *Kena svid āvṛto lokaḥ kena svin na prakāśate* . . .
82: *Ajñānenāvṛto lokas tamasā na prakāśate* . . .

‚Womit ist die Welt umhüllt, warum ist sie nicht der Erkenntnis zugänglich . . .?'

‚Mit Unerkennbarkeit ist die Welt umhüllt, wegen ihrer Dunkelheit ist sie nicht der Erkenntnis zugänglich . . .'

S. N. 1032: *Kena ssu nivuto loko kena ssu na ppakāsati* . . .

S. N. 1033: *Avijjāya nivuto loko vevicchā pamādā na ppakāsati* . . .

. . . ‚wegen des unphilosophischen (lässigen) Denkens ist sie nicht der Erkenntnis zugänglich'. (Im Übrigen wie vorhin.)

[Exkurs bis S. 331, Z. 5.

Aus diesem selben alten Schatz von Rätselsprüchen stammen wohl auch die parallelen Strophenpaare Mahābh. XII, Adhy. 175, Str. 8 + 9 + 10a + b (und Adhy. 277, Str. 8 + 9):

J. 538, G. 103 + 104 und Devatā-Saṃy. 7, 6 (S., Bd. I, S. 40).

Mahābh.: Str. 8 *Katham abhyāhato lokaḥ kena vā parivāritaḥ*
amoghāḥ kāḥ patantīha kiṃ nu bhīṣayasīva mām |
Str. 9 *Mṛtyunābhyāhato loko jarayā parivāritaḥ*
ahorātrāḥ patanty ete nanu kasmān na budhyase |

(In Adhy. 277, Str. 9 . . . *patantīme tac ca kasmān na budhyase.*)

Str. 10a + b *Amoghā rātrayaś cāpi nityam āyānti yānti ca.*

‚Wieso sind die Menschen heimgesucht, und wovon umringt, welche erscheinen hier auf Erden nie ausbleibend, was schreckst du mich?'

‚Vom Tode sind die Menschen heimgesucht, vom Alter umringt, Tag und Nacht erscheinen hier auf Erden. Warum merkst du nichts?'

‚Nie ausbleibend kommen und gehen in Ewigkeit die Nächte' . . .

Jāt. 538, G. 103. *Kena-m-abbhāhato loko kena ca parivārito,*
kāyo amoghā gacchanti, tam me akkhāhi pucchito.
G. 104. *Maccun' abbhāhato loko jarāya parivārito*
ratyā amoghā gacchanti, evaṃ jānāhi khattiya.

Devatā-S. 7, 6, 1 *Kenassu 'bbhāhato loko kenassu parivārito*
kena sallena otiṇṇo etc.
2 *Maccunābbhāhato loko jarāya parivārito*
taṇhāsallena otiṇṇo etc.

Diese letzte G. 2 ist auch = Thag. 448.

Es sieht aber beinahe so aus, als ob wir zwischen jenem alten fluktuirenden Rätselschatz auf der einen Seite und dem Mahābh. und Jāt. auf der anderen noch eine vermittelnde schon fester umgrenzte Quelle einzuschalten hätten, in der unser letzterwähntes Strophenpaar schon in einer ganz bestimmten Umgebung festgelegt war. Denn auch die vorangehende Str. 7 des Mahābh. sowohl in Adhy. 175 wie Adhy. 277 hat gewisse Beziehungen zur vorher-

gehenden G. 102 des Jāt., und Adhy. 175, Str. 11 a + b + 12 a + b = Adhy. 277, Str. 11 entsprechen G. 101 des Jātaka.

Mahābh.: Str. 7 *Evam abhyāhate loke samantāt parivārite*
amoghāsu patantīṣu kiṃ dhīra iva bhāṣase |[1]

‚Was redest du so weise, da doch die Menschen so heimgesucht und auf allen Seiten umringt sind, und da die nie ausbleibenden fortgesetzt erscheinen?'

Jāt. G. 102: *Niccam abbhāhato loko niccañ ca parivārito,*
amoghāsu vajantīsu kiṃ maṃ rajjena siñcasi?

‚Ohne Aufhören sind die Menschen heimgesucht und ohne Aufhören umringt; was salbst du mich zum König, da die nie ausbleibenden fortgesetzt dahingehen?'

Das auf beiden Seiten Übereinstimmende ist zunächst die Aufstellung eines frappierenden mystisch klingenden Satzes, dessen Inhalt wegen seiner viel zu allgemein gehaltenen Formulierung unfaßbar ist, und die weitere Tatsache, daß dieser Satz dann die Frage und darauf wieder die Antwort veranlaßt, die in unserem angeführten Strophenpaar zum Ausdruck kommen. Es stimmt ferner der ganze Bau von Str. 7 und G. 102 überein, und verschiedene Wendungen darin sind identisch.

Mahābh. Str. 11a + b: *rātryāṃ rātryāṃ vyatītāyām āyur alpataraṃ yadā,*
12a + b: *gādhodake matsya iva sukhaṃ vindeta kas tadā.*

‚Da mit jeder entschwundenen Nacht das Leben kürzer wird, wer möchte da sich noch behaglich fühlen? Man gleicht ja dem Fisch im seichten Wasser.'

J. G. 101. *Yassa ratyā vivasane āyuṃ appataraṃ siyā*
appodake va macchānaṃ kin nu komārakaṃ tahiṃ |[2]

---

[1] Mahābh. XII, Adhy. 321, Str. 18:
Mṛtyunābhyāhate loke jarayā paripīḍite
amoghāsu patantīṣu dharmapotena saṃtara
beruht auf Adhy. 175, Str. 7 bis 10, bezw. auf deren Quelle.

[2] Die Strophe Ms. Dutr. de Rh. C^vo 6, deren Zusammengehörigkeit mit unserer Jāt.- und Mahābh.-Strophe LÜDERS zuerst gesehen hat, ist natürlich nur im zweiten Grade verwandt, sie reproduziert einfach die Jāt.-Strophe.

Ein Reflex des alten, sowohl Mahābh., Adhy. 175, Str. 7—10, wie J. 538, Str. 102—104, zugrunde liegenden Literaturstückes mag dann auch S. N. 581 a + b sein:

Evam abbhāhato loko maccunā ca jarāya ca.

Evam stimmt zu Mahābh. Str. 7, der Nom. *abbhāhato loko* zu J. G. 102, *maccunā ca jarāya ca* zu Mahābh. Str. 9 oder J. G. 104, und das Wort *dhīrā* in SN. 581 c *tasmā dhīrā na socanti* zusammengehalten mit dem *dhīraḥ* von Mahābh. Str. 7 läßt an die Möglichkeit denken, daß das unbekannte Original ebenfalls das Wort *dhīra* enthielt.

Die Wendung *samantāt parivārite* Mahābh. Str. 7, b ist den Pāli-Gāthās auch nicht unbekannt, und, wenn sie in der unbekannten Vorlage stand, nur abgesplittert und an andere Stellen geweht. Aber ebensogut kann sie auch eines der vielen geflügelten metrischen Worte gewesen sein, die in der Luft lagen und nach Bedarf bald hier bald dort festgehalten wurden. Vgl. J. 543, G. 39, b *samantā parivāritaṃ*; J. 546, G. 8, b (Bd. vi, S. 397) *samantā parivāritā*; V. V. xlvi, 2, d *samantā parivārito.*]

Ich kehre zurück zu Mahābh. iii, Adhy. 313.

Str. 116, b *gacchantīha Yamālayam* vgl. J. 547, G. 162, d *gacchanti Yamasādhanaṃ.*

In Str. 123 b vergleicht Yudhiṣṭhira den Nakula mit einer hohen Shorea robusta: *bṛhacchāla ivotthitaḥ*, in J. 543, G. 196, b wird der Bodhisattva damit verglichen: *brahāsālo va pupphito.*

Str. 125, a *Yasya nāgasahasreṇa* vgl. J. 531, G. 60, a *Yassa nāgasahassāni.*

Str. 128: *Dharma eva hato hanti dharmo rakṣati rakṣitaḥ*[1]
tasmād dharmaṃ na tyajāmi mā no dharmo hato 'vadhīt |

‚Wenn das Recht verletzt wird, so verletzt es wieder, wenn es gehütet wird, so hütet es wieder; darum lasse ich nicht vom Recht, damit es nicht, verletzt, uns verletze.‘

[1] Pāda b auch z. B. iii, 30, 8, b.

Jāt. 422, G. 1:

Dhammo have hato hanti, nāhato hanti kañcinaṃ,
tasmā hi dhammaṃ na hane mā taṃ (Bdf. *tvaṃ*) *dhammo hato hanī* |

‚Wenn das Recht verletzt wird, so verletzt es wieder, nicht verletzt, verletzt es niemanden, darum möge man (mögest du) das Recht nicht verletzen, damit es nicht, verletzt, einen (dich) wieder verletze.'

Wie haben wir nun das Verhältnis von Mahābh. iii, Adhy. 312 + 313: J. 6, von dem wir ausgingen, zu beurteilen? Ist eine Urform der Erzählung anzunehmen, die alle oben verglichenen Parallelen in sich umfaßte, und von der das Jātaka eine sehr starke Verkürzung wäre? Schwerlich. Vielmehr handelt es sich, wo nichts andres besonders nachweisbar ist, in den meisten derartigen Fällen wohl um Einzelmotive, die aus dem vorhandenen Literaturbesitz aufgenommen wurden und die jeder von beiden Kompilatoren selbstständig nach Willkür mit Stoffen desselben Ursprungs verknüpfte, durch deren Adoptierung er sich dann mit dritten Werken berührte, in die durch Zufall je eins dieser selben Stücke übergegangen war, usf.

Mahābh. v, Adhy. 37, V. 44 ff.: Jāt. 272 und Jāt. 521, G. 27—29.

Im Mahābh. spricht Vidura zu Dhṛtarāṣṭra unter anderen folgende Strophen:

Str. 44 *Tava putraśataṃ caiva Karṇaḥ pañca ca Pāṇḍavāḥ*
pṛthivīm anuśāseyur akhilāṃ sāgarāmbarāṃ |
45 *Dhārtarāṣṭrā vanaṃ rājan vyāghrāḥ Pāṇḍusutā matāḥ*
mā vanaṃ chindhi savyāghraṃ mā vyāghrā nīnaśan vanāt |
46 *Na syād vanam ṛte vyāghrān vyāghrā na syur ṛte vanaṃ*
vanaṃ hi rakṣyate vyāghrair vyāghrān rakṣati kānanam |

‚Deine hundert Söhne, Karṇa, und die fünf Pāṇḍu-Söhne würden die ganze meerumkleidete Erde beherrschen. Die Dhṛtarāṣṭra-Söhne sind, König, der Wald, als Tiger können die Pāṇḍu-Söhne gelten,

zerstöre nicht den Wald, der die Tiger birgt, und mögen nicht die Tiger aus dem Walde beseitigt werden. Möge der Wald nicht ohne Tiger, und mögen die Tiger nicht ohne Wald sein; der Wald wird durch die (drinbefindlichen) Tiger geschützt, und die Tiger beschützt (umgekehrt) der Wald.' Der Gedanke kehrt etwas variirt wieder in Str. 64: *Vanaṃ rājaṃs tava putro*[1] *'mbikeya siṃhān vane pāṇḍavāṃs tāta viddhi siṃhair vihīnaṃ hi vanaṃ vinaśyet siṃhā vinaśyeyur ha ṛte vanena.*

Ganz ähnliche Strophen finden sich schon im 29. Adhy., Str. 54 und 55:

Str. 54 *Vanaṃ rājā Dhṛtarāṣṭraḥ saputro vyāghrās te vai Sañjaya Pāṇḍuputrāḥ*
mā vanaṃ chindhi savyāghraṃ mā vyāghrā nīnaśan vanāt |

Str. 55 *nirvano vadhyate vyāghro nirvyāghraṃ chidyate vanaṃ*
tasmād vyāghro vanaṃ rakṣed vanaṃ vyāghraṃ ca pālayet |

‚Ein Wald ist König Dhṛ. mit seinen Söhnen, die Tiger, Sañjaya, sind die Pāṇḍu-Söhne, zerstöre nicht den Wald' etc. ‚Ohne Wald-(schutz) wird der Tiger erlegt und ohne Tiger(gefahr) wird der Wald abgeholzt. Darum (kann man sagen): der Tiger schützt den Wald, der Wald den Tiger.' Die beiden Strophen sind hier in ganz natürlicher Weise mit der vorhergehenden (53) verbunden, die den Yudhiṣṭhira mit einem Baume vergleicht.

Der Inhalt von Jāt. 272 ist in kurzem folgender: Der Bodhisattva war eine Baumgottheit im Walde. In diesem Walde wohnten auch Löwen und Tiger. Das Aas des durch diese erlegten Wildes ver pestete den Wald. Eine andere Baumgottheit sprach deshalb dem Bodhis. die Absicht aus, die Bestien zu vertreiben. Der Bodhis. riet ab, denn die Bäume, die Wohnungen der Baumgottheiten, würden geschützt (*rakkhiyanti*) durch die Anwesenheit derselben,

[1] Die Calc. Ausg. hat *tvaṃ saputro* statt *tava putro.*

wenn aber keine Löwen und Tiger mehr da seien, würden die Menschen furchtlos werden, die Bäume fällen und so die Baumgottheiten heimatlos machen. Jene aber führte trotzdem ihre Absicht aus. Da kamen die Menschen und schlugen den Waldteil, in dem diese Baumgottheit wohnte, ab. Sie flehte darauf die Löwen und Tiger, die ihre Zuflucht in dem anderen Waldteile gefunden hatten, in einer Gāthā an, zurückzukehren. Die Gāthā lautet:

Etha vyagghā nivattavho paccametha mahāvanaṃ
mā vanaṃ chindi nivyagghaṃ, vyagghā mā hesu nibbanā

‚Kommt, ihr Tiger, kehrt um, kehrt zurück in den großen Wald, der tigerlose Wald soll nicht abgehauen werden, die Tiger sollen nicht waldlos werden.'

Es ist ganz klar, daß jene Mahābhārata-Stellen und das Jātaka zusammengehören, aber auch ebenso klar, daß das Jāt. dem ursprünglichen Gedanken schon sehr fern gerückt ist; das Mahābh. steht ihm sicherlich sehr viel näher, denn was im Mahābh. ein sinnvolles Gleichnis[1] ist, ist im Jāt. zu einer läppischen übernatürlichen Wirklichkeit umgeändert. Daß das Mahābh. nicht selbst die Vorlage gewesen sei, läßt sich zwar hier nicht sicher beweisen, aber wenigstens als wahrscheinlich hinstellen, weil jede der beiden Parallelversionen des Mahābh. etwas Spezielles mit dem Jāt. gemeinsam hat und so die Annahme einer allen drei Versionen zugrunde liegenden gemeinsamen Quelle das nächstliegende ist. Allerdings weckt der Gleichnisgedanke seiner Natur nach die Vermutung, daß in diesem Falle jene Quelle eine Erzählung von ganz ähnlicher Grundidee wie das Mahābh. gewesen sein dürfte.

Im Adhy. 37 steht ganz in der Nähe der oben angeführten Strophen noch eine andere Strophengruppe, die einer Jātaka-Gāthāgruppe entspricht: die Str. 52—55 sind im Großen und Ganzen identisch mit Jāt. 521, G. 27—29.

---

[1] Für einen übrigens auch sonst wiederkehrenden Gedanken, vgl. z. B. v, Adhy. 36, Str. 72: *Dhārtarāṣṭrāḥ Pāṇḍavān pālayantu, Pāṇḍoḥ sutās tava putrāṃś ca pāntu.*

52 *Balaṃ pañcavidhaṃ nityaṃ puruṣāṇāṃ nibodha me*
yat tu bāhubalaṃ nāma kaniṣṭhaṃ balam ucyate |
53 *Amātyalābho bhadraṃ te dvitīyaṃ balam ucyate*
tṛtīyaṃ dhanalābhaṃ tu balam āhur manīṣiṇaḥ |
54 *Yat tv asya sahajaṃ rājan pitṛpaitāmahaṃ balaṃ*
abhijātabalaṃ nāma tac caturthaṃ balaṃ smṛtaṃ |
55 *Yena tv etāni sarvāṇi saṃgṛhītāni Bhārata*
yad balānāṃ balaṃ śreṣṭhaṃ tat prajñābalam ucyate |

‚Lerne von mir die fünferlei Kräfte, die den Menschen eigen sind: die Kraft der Arme heißt die geringste Kraft; der Besitz eines Ministers, à la bonheur, heißt die zweite Kraft, die dritte Kraft nennen die Weisen den Besitz von Reichtum, die Kraft aber, die einem von Vater und Großvater her angeboren ist, König, die Kraft guter Abkunft, die gilt als die vierte Kraft; aber als die beste von allen Kräften, in der alle diese genannten inbegriffen sind, Bhārata, wird die Kraft der Klugheit bezeichnet.'

Jāt. 521, G. 27 *Balaṃ pañcavidhaṃ loke purisasmiṃ mahaggate,*
tattha bāhābalaṃ[1] *nāma carimaṃ vuccate balaṃ*
bhogabalañ ca dīghāvu dutiyaṃ vuccate balaṃ |
28 *Amaccabalañ ca dīghāvu tatiyaṃ vuccate balaṃ*
abhijaccabalañ c'eva taṃ catutthaṃ asaṃsayaṃ
yāni c'etāni sabbāni adhigaṇhāti paṇḍito |
29 *Taṃ balānaṃ balaṃ seṭṭhaṃ aggaṃ paññābalaṃ*
balaṃ . . .

Aber diese Verse stehen im Mahābhārata und Jātaka in ganz verschiedenem Zusammenhang, und es fehlt so, wenn ich recht sehe, an einem Anhaltspunkte zur Beurteilung der Provenienz. Die Analogie anderer Parallelen macht es aber natürlich wahrscheinlich, daß auch hier beide Werke unabhängig von einander älteres Literaturgut verwertet haben.[2]

---

[1] Bd. *bāhubalaṃ*.

[2] Eine dritte parallele Gāthāgruppe, Mahāvastu Bd. I, Z. 9—14, ist, als vom Pāli-Kanon abhängig, für die Beurteilung der Beziehungen zum Mahābh. bedeutungslos.

Mahābh. XII, Adhy. 11: Jāt. 393.

Mahābh.: ‚Arjuna sprach: Hier erzählen sie folgende alte Geschichte (*Itihāsaṃ purātanaṃ*) von einer Unterhaltung des Śakra mit Büßern, du Bharata-Fürst.‘ Eine Anzahl ganz jugendlicher Brahmanen aus guter Familie zog sich als Einsiedler in den Wald zurück. Indra, dem sie leid taten, verwandelte sich in einen goldfarbigen Vogel und redete sie in dieser Gestalt mit folgenden $1^1/_2$ Str. (4c + d + 5) an:

suduṣkaraṃ manuṣyaiś ca yat kṛtaṃ vighasāśibhiḥ |
puṇyaṃ bhavati karmedaṃ praśastaṃ caiva jīvitaṃ
siddhārthās te gatiṃ mukhyāṃ prāptā dharmaparāyaṇāḥ |

‚Schwer für Menschen und heilig ist das Tun derjenigen, die von ihnen übrig bleibender Speise leben, und rühmlich ist ihre Lebensweise; sie, denen Heiligkeit das höchste Streben ist, empfangen ihren Lohn und gelangen zum schönsten Ziele.‘

Die Einsiedler sprachen darauf untereinander die Str. 6:

Aho batāyaṃ śakunir vighasāśān praśaṃsati
asmān nūnam ayaṃ śāsti vayaṃ ca vighasāśinaḥ |

‚Hört, jener Vogel preist die Speiseresteesser, uns also preist er, wir sind ja Speiseresteesser.‘

Der Vogel sprach Str. 7:

Nāhaṃ yuṣmān praśaṃsāmi paṅkadigdhān rajasvalān
ucchiṣṭabhojino mandān anye vai vighasāśinaḥ |

‚Ich preise nicht euch mit Dreck beschmierte schmutzige überbleibselessende Toren, ganz andere wahrlich sind die (von mir gemeinten) Esser von Speise, die übrig geblieben ist.‘

Sie antworteten in Str. 8: . . . *śakune brūhi yac chreyo* ‚Vogel, sprich, was besser ist!‘ . . .

Der Vogel gibt ihnen in einer Reihe von Strophen Auskunft, von denen Str. 23c + d + Str. 24 lauten:

sāyam prātar vibhajyānnaṃ svakuṭumbe yathāvidhi |
dattvā 'tithibhyo devebhyaḥ pitṛbhyaḥ svajanāya ca
avaśiṣṭāni ye 'śnanti tān āhur vighasāśinaḥ |

,Diejenigen, die abends und morgens in ihrem Hause nach Vorschrift die Speise austeilen, den Gästen, den Göttern, den Manen und den Ihren geben und dann essen, was ihnen noch übrig geblieben ist, die nennt man (wahre) Speiseresteesser.'

Das Jāt. 393 erzählt: Bodhisattva war Gott Sakka. Da entsagten sieben Brüder der Welt und wurden Einsiedler im Mejjha-Walde, aber sie gaben sich, wohlgenährt, wie sie waren, nicht den Übungen, sondern allerlei Spiel hin. Sakka beschloß ihnen ins Gewissen zu reden, verwandelte sich in einen Papagei und sprach als solcher zu ihnen die Gāthā 1:

Susukhaṃ vata jīvanti ye janā vighāsādino,
diṭṭhe va dhamme pāsaṃsā, samparāye ca suggati |[1]

,Glücklich fürwahr leben die Menschen, die übrig gebliebene Speise essen: hienieden wird ihnen Preis zu teil und im Jenseits Seligkeit.'

Da sprach von den Einsiedlern einer zu den übrigen die Gāthā 2:

Suvassa bhāsamānassa na nisāmetha paṇḍitā,
idaṃ suṇotha sodariyā: amhe vāyaṃ pasaṃsati |

,Ihr Weisen, hört ihr nicht den Papagei sprechen? Brüder, hört doch nur: uns preist er ja.'

Der Papagei widersprach mit Gāthā 3:

Nāhaṃ tumhe pasaṃsāmi, kuṇapādā suṇotha me:
ucchiṭṭhabhojino tumhe, na tumhe vighāsādino |

---

[1] Diese Gāthā-Hälfte bildet auch die zweite Hälfte der Gāthā eines anderen Jātaka, in dem ein Vogel (da ist es ein Rebhuhn) als Lehrer erscheint, des Tittira-Jātaka Nr. 37. Auch das spricht für Flüssigkeit der Grenzen der Jātakas, und d. h. für die Notwendigkeit der Anerkennung des subjektiven Elementes bei der Entstehung unseres Jātaka-Buches. Da aber das Kap. Cullavagga VI, 6, 3 samt der Gāthā identisch ist mit Jāt. 37 samt der Gāthā, so ergibt sich schon hieraus die Notwendigkeit der Skepsis auch gegenüber anderen Werken des Kanons, welche Notwendigkeit ich übrigens in meiner Behandlung der Pāli-Literatur ausführlich begründen werde. Den umgekehrten Schluß aus der Jāt.-Cullav.-Parallele hat RHYS DAVIDS, *Buddhist Birth Stories* S. 314, Anm. 1 gezogen: ,The story, therefore, is at least as old as the fourth century B. C.' Übrigens vergleicht er da irrtümlich ein falsches Tittirajāt., Jāt. 117.

‚Ich preise nicht euch, ihr Aasesser, merket auf: Überbleibselesser seid ihr zwar, aber Speiseresteesser (im höchsten Sinne) seid ihr nicht.‘

Sie fragten mit dem Schluß-Pāda von Gāthā 4:

... *ke nu bhoto pasaṃsiyā* ‚Was für welche erscheinen dir denn als preisenswert?‘

Der Papagei schloß seine Antwort mit Gāthā 6:

Ye brāhmaṇassa samaṇassa aññass'eva vanibbino
datvāna sesaṃ bhuñjanti te janā vighāsādino |

‚Diejenigen, die den Asketen, Brahmanen und sonstigen Bettelnden geben und selbst essen, was ihnen dann noch übrig bleibt, solche Leute sind (wahre) Speiseresteesser.‘

Hier ist nur das eine mit Sicherheit zu behaupten, daß beide Erzählungen in Beziehung zu einander stehen müssen. Aber über das Originalitätsverhältnis ergibt sich aus ihnen allein wohl nichts Sicheres.

Mahābh. XII, Adhy. 137: Jāt. 114.

Mahābh.: ‚Bhīṣma sprach: „Der schon für die Zukunft besorgt ist und der im Augenblick Rat weiß, diesen beiden geht es gut, dem Langsamen aber kostet es das Leben.“‘ Bhīṣma erzählt dann folgendes ‚*Ākhyāna*‘: Von drei befreundeten Fischen, die zusammen in einem Teiche lebten, war einer ein Weitausblickender (*dīrghakālajña, dīrghadarśin, mahāmati*), einer ein Benutzer des Augenblickes (*utpannapratibha, sampratipattijña*), einer ein Unentschlossener (*dīrghasūtra*). Eines Tages ließen Fischer das Wasser ab. Der Vorausblickende warnte die beiden anderen vor der Gefahr und forderte sie auf, mit dem abfließenden Wasser rechtzeitig fortzuschwimmen, wie er selbst es tat. Der Zauderer bemerkte aber: ‚noch hat es keine Eile‘, und der Augenblickserfasser hoffte im Augenblick der Not schon das durch die Verhältnisse Gebotene zu treffen. Beide aber wurden gefangen. Der Ratwissende befreite sich aus der Gefahr, indem er sich an der Schnur festbiß, an der die Gefangenen aufgereiht wurden, als wäre er mit aufgereiht, und dann

fortschwamm, als diese Aufgereihten im tiefen Wasser noch einmal abgespült wurden. Der Zauderer aber mußte sterben.

Das Jāt. erzählt: Im Bārāṇasī-Flusse lebten drei Fische mit Namen ‚Vielbesorgt', ‚Zuwenigbesorgt', ‚Geraderechtbesorgt' (*Bahucintī, Appacintī, Mitacintī*). Sie schwammen aus der Waldgegend in die menschenbewohnte Gegend. Mitacintī warnte vor Fischern und riet, zurückzuschwimmen, was er selbst auch sofort tat. Die beiden anderen aber ließen drei Monate verstreichen und gerieten schließlich ins Netz. Mitacintī schwamm wieder herbei und wußte durch Luftsprünge die Fischer auf den Gedanken zu bringen, das Netz sei am hintersten Ende zerrissen, so daß sie es dort faßten, worauf die Fische vorn heraussprangen. So wurden samt den anderen Fischen auch Bahucintī und Appacintī durch Mitacintī gerettet. Mitacintī war der Bodhisattva.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Jāt.-Form der Erzählung sekundär, eine ganz mißratene Nacherzählung ist. Der Bodhisattvatheorie zuliebe ist die Pointe totgeschlagen worden. Der Bodhisattva mußte mitleidiger Lebensretter sein, und nur durch ihn mußten die beiden anderen gerettet werden. Die Dreizahl der Fische und die dreifache Nüancierung ihrer geistigen Eigenart ist so ganz zwecklos geworden und nur als Überbleibsel aus einer älteren Version verständlich. Daß diese ältere Version nicht das Mahābh., sondern eine dritte Quelle gewesen sei, kann auf Grund nur der beiden verglichenen Versionen auch hier höchstens vermutet werden. Aber auch in der einen der beiden entsprechenden Erzählungen des Pañcatantra (Buch 5, 6. Erzählung) sprechen die Namen der zwei Fische und des Frosches *Śatabuddhi*, *Sahasrabuddhi* und *Ekabuddhi* (bezw. in der Schlußstrophe *Sahasradhī* statt *Sahasrabuddhi*), die mehr an die Namen des Jāt. erinnern, und die Tatsache, daß *Sahasrabuddhi* oder *Sahasradhī* schließlich (an einem Stricke) hängt (*pralambamāna* und *lambate*) dafür, daß eine ältere Form vorhanden war, die weder mit der des Mahābh. noch der des Jāt. sich vollständig deckte. Die nahe Verwandtschaft der anderen Pañcatantra-Version (1, 14) mit der des Mahābh. hat schon Benfey, *Pantschatantra* Bd. 1, § 85 nachgewiesen.

Mahābh. xii, Adhy. 139: Jāt. 343.

Mahābh.: Bhīṣma erzählt die Geschichte vom Vogelweibchen (*śakuni* Str. 5, *śakunikā* Str. 112) Pūjanī, die sich im Palast (*niveśane* Str. 4) des Königs Brahmadatta von Kāmpilya zutrug. Diese Pūjanī war allwissend (V. 6). Sie hatte ein Junges, das gleichaltrig war mit dem Söhnchen des Königs. Eines Tages schlug, als Pūjanī ausgeflogen war, der kleine Prinz den jungen Vogel beim Spielen tot. Die zurückkehrende Vogelmutter rächte sich dafür, indem sie mit ihren Krallen dem Kinde die Augen auskratzte. Brahmadatta grollte ihr nicht, bat sie vielmehr weiter bei ihm zu wohnen, da das Unrecht nun quitt sei. Pūjanī aber sprach außer anderen Strophen[1] die folgende (34):

Uṣitāsmi tavāgāre dīrghakālaṃ samarcitā
tad idaṃ vairam utpannaṃ sukham āśu vrajāmy aham |

‚Lange Zeit habe ich geehrt in deinem Hause gewohnt; nun aber ist diese Feindschaft zwischen uns entstanden, laß mich schleunigst in Frieden ziehen.'

Der König antwortete mit Str. 35:

Yaḥ kṛte pratikuryād vai na sa tatrāparādhnuyāt
auṛṇas tena bhavati vasa Pūjani mā 'gamaḥ |

‚Wer eine Tat mit einer Tat vergilt, der begeht damit kein Verbrechen, er wird dadurch nicht schuldbeladen; bleibe, Pūjanī, geh nicht fort.'

Pūjanī sprach Str. 36:

Na kṛtasya tu[2] *kartuś ca sakhyaṃ saṃdhīyate punaḥ*
hṛdayaṃ tatra jānāti kartuś caiva kṛtasya ca |

‚Zwischen einem, dem etwas angetan ist, und dem, der es ihm angetan hat, läßt sich Freundschaft nicht wieder zusammen-

[1] Eine, Nr. 29, *Na viśvased aviśvaste viśvaste nātiviśvaset viśvāsād bhayam utpannam* . . ., die noch öfter im Mahābh. wiederkehrt, entspricht den drei ersten Vierteln der Gāthā von Jāt. 93: *Na vissase avissatthe vissatthe pi na vissase vissāsā bhayam anveti* . . . Vgl. unten zu Mahābh. i, Adhy. 140.

[2] Calc. Ausg. *ca*.

flicken, denn da kann das Herz nicht vergessen, weder das des Täters, noch das des Gekränkten.'

Brahmadatta antwortete in Str. 37:

Kṛtasya caiva kartuś ca sakhyaṃ saṃdhīyate punaḥ
vairasyopaśamo dṛṣṭaḥ pāpaṃ nopāśnute punaḥ |

,Wohl läßt sich Freundschaft wieder herstellen zwischen Gekränktem und Täter, denn wenn man friedliche Gesinnung sieht, kommt man nicht wieder auf böse Gedanken.'

Nachdem beide noch lange hin und her gesprochen haben, verläßt Pūjanī schließlich doch den Brahmadatta.

Jāt. 343: Im Palaste (*nivesane*) des Bodhisattva, der König in Benares war, befand sich ein *kuntanī*[1]-Vogelweibchen (*sakuṇikā*), das als Botschaftsbringerin[2] diente. Es hatte zwei Junge. Als es einst auf Botschaft ausgeschickt war, brachten die kleinen Kinder des Königs die beiden Jungen um. Die heimkehrende *kuntanī* warf, um sich zu rächen, die Kinder einem im Königspalast gehaltenen Tiger vor, der sie auffraß. Dann erzählte sie dem Könige ihre Tat und ihren Entschluß, sein Haus zu verlassen. Es folgt ein Wechselgespräch in vier Gāthās, die ziemlich genau denen des Mahābh. entsprechen:

1 *Avasimha tavāgāre niccaṃ sakkatapūjitā,*
tvam eva dānim akara, handa rāja vajām' aham.

,Wir wohnten in deinem Hause beständig respektvoll behandelt und geehrt, aber du hast es jetzt dahin gebracht: wohlan König, ich will fort.'

2 *Yo ve kate patikate kibbise patikibbise*
evaṃ taṃ sammatī veraṃ vasa kuntani mā gamā.

Frei übersetzt:[3] ,Wenn eine Untat vergolten und die Schuld durch Vergeltung abgebüßt ist, dann kommt Feindschaft zur Ruhe, bleibe bei mir, *kuntanī*, geh nicht fort.'

---

[1] Soll ,Brachvogel' bedeuten. In der englischen Jātaka-Übersetzung ed. Cowell, Bd. III, S. 89 ist es mit *heron* ,Reiher' übersetzt.

[2] Vgl. die Allwissenheit der Pūjanī.

[3] Der Text ist gar nicht genau zu übersetzen, weil er, ganz abgesehen von dem Anakoluth, sprachlich direkt falsch ist.

3 *Na katassa ca kattā ca mettī sandhīyate puna*
hadayaṃ nānujānāti, gacchañ ñeva rathesabha.

Frei übersetzt:[1] ‚Zwischen einem, dem etwas angetan ist, und dem, der es ihm angetan hat, läßt sich Freundschaft nicht wieder zusammenflicken, das Herz erlaubt es nicht, fort will ich, König.'

4 *Katassa c'eva kattā*[1] *ca mettī sandhīyate puna*
dhīrānaṃ no ca bālānaṃ, vasa kuntani mā gamā.

‚Wohl läßt sich Freundschaft wiederherstellen zwischen Gekränktem und Täter, wenn beide verständig und keine Toren sind, bleibe bei mir, *kuntanī,* geh nicht fort.'

Das Vogelweibchen aber ließ sich nicht bereden, sondern flog zum Himālaya.

Über die Identität beider Erzählungen braucht kein Wort weiter verloren zu werden. Im Jāt. sieht wiederum manches unursprünglicher aus als im Mahābh.: das *tvam eva dānim akara* von Gāthā 1 paßt zu keiner der beiden Versionen, und der falsche sprachliche Ausdruck in den Gāthās 2—4, der augenscheinlich nicht auf das Konto der Überlieferung, sondern auf das des Jātaka-Versschmiedes zu setzen ist, sieht scholastisch, unlebendig aus. Zwischen den beiden übrig bleibenden Möglichkeiten: Abhängigkeit des Jāt. vom Mahābh., oder von der gemeinsamen Quelle von Jāt. und Mahābh. zu entscheiden ausschließlich vom Gesichtspunkt dieser Erzählung aus, ist nicht angängig. Aber die zweite Annahme ist wiederum durchaus möglich.

Wenn die eine der beiden Benennungen des Vogelweibchens als *kuntanī* und als *Pūjanī*, die ja unleugbar an einander anklingen, nur durch Abschreiberversehen aus der anderen entstanden sein sollte, worüber eine objektive Meinung zu äußern unmöglich ist,[2] so wäre ein solches Verlesen oder Verschreiben nur in der Kharoṣṭhīschrift denkbar, was für die Ermittlung der ältesten Quelle oder ihrer Heimat vielleicht einmal von Bedeutung werden könnte. Ob das

[1] Auch hier ist der sprachliche Ausdruck direkt falsch.

[2] Es kann auch, wie wir es so oft hier finden, eine nur vage Klangerinnerung vorliegen.

Wort *pūjitā* in der 1. Gāthā des Jāt. an Stelle von *samarcitā* der entsprechenden Mahābh.-Str. dafür spricht, daß auch dem Verfasser der Jāt.-Gāthā eigentlich *Pūjanī* vorlag, darüber mag ich nicht urteilen.

Die sprachliche Verwahrlosung, die uns in den Jāt.-Gāthās 2—4 entgegentritt, möge nebenbei, als ein Beispiel unter Hunderten, gebührend gewürdigt werden für die Abschätzung der Gründe, die mich veranlassen, der Pāli-Grammatik langwierige literaturgeschichtliche Vorarbeiten vorauszuschicken. Es möchte eine eigentümliche Art Pāli-Grammatik werden, die die Pāli-Literatur auf Treu und Glauben hinnähme.[1]

Mahābh. XIII, Adhy. 5: Jāt. 429.

Nur ganz kurz will ich hinweisen auf die beiderseits an diesen angegebenen Stellen erzählte Geschichte von dem Papagei, der den Baum nicht verlassen wollte, auf dem er wohnte, obwohl dieser dürr geworden war, von der Unterredung Śakras mit ihm über dieses Thema, und von der Wiederbelebung des Baumes durch Śakra. Strophenanklänge sind so gut wie nicht vorhanden und über das Abhängigkeitsverhältnis zu urteilen fehlt es an genügenden Anhaltspunkten.

Mahābh. XII, Adhy. 178, 174, 17 und 18: Jāt. 330 und 539.

Adhy. 178, Str. 1 und 2 erzählt Bhīṣma dem Yudhiṣṭhira eine ‚alte Geschichte' (*Itihāsaṃ purātanam*) von einem Ausspruch, den Janaka, König von Videha, über einen eventuellen Brand seiner Hauptstadt Mithilā getan habe. Darauf komme ich noch zurück. In Str. 3 ff. berichtet Bhīṣma über eine Geschichte von der Belehrung des Königs Nāhuṣa durch einen Satz des Ṛṣi Bodhya über die Weltentsagung:

Atraivodāharantīmaṃ Bodhyasya padasaṃcayaṃ
nirvedaṃ prati vinyastam . . . (Str. 3).

---

[1] Mit der Darstellung des Buddhismus steht es nicht besser.

Bodhya sagt dem Nāhuṣa nichts klar Verständliches, sondern einen registerartigen, fast nur aus Stichworten (*lakṣaṇa*) bestehenden Satz, der denn auch sehr passend als *padasaṃcaya* bezeichnet ist. Er erinnert sehr an die Registerverse (*uddāna*) am Schluß der einzelnen Abteilungen der Werke des buddhistischen Kanons[1] und war sicherlich ursprünglich nichts anderes als ein solcher Registervers in einem (mündlich überlieferten oder Schrift-)Werke, das vor der Zeit des Verfassers dieser Mahābh.-Stelle vorhanden war oder gewesen war. Daß derselbe zum Bestandteil des Mahābh.-Textes wurde, bildet ein Pendant z. B. zu Jāt. 257 und 546, G. 1 (Fausböll Bd. ii, S. 300 und Bd. vi, S. 334). Es ist ganz klar, daß dem Mahābh.-Verfasser von Bodhya außer dieser Strophe hier nichts vorlag, weil er den Bodhya sagen läßt (in Str. 6): *lakṣaṇaṃ tasya vakṣye 'haṃ tat svayaṃ parimṛśyatām* ‚Nur die Stichworte (Anweisung) werde ich sagen, den (Sinn derselben) magst du selbst erraten'. Dieser Registersatz des Mahābh. (7) heißt:

Piṅgalā kuraraḥ sarpaḥ sāraṅgānveṣaṇaṃ vane
iṣukāraḥ kumārī ca ṣaḍ ete guravo mama |

‚Meine Lehrer waren diese sechs: Piṅgalā, ein Adler, eine Schlange, das Nachahmen (?) der *Sāraṅga*s[2] (d. i. der *Cātaka*s) im Walde, ein Pfeilmacher und ein Mädchen.' Wir haben herauszubringen, auf was für Geschichten sich diese mystischen Andeutungen beziehen. Die Jātakas werden unsere Führer sein. Ein wenig beteiligt sich auch der Verfasser der folgenden Mahābh.-Partie an den Versuchen zur Aufklärung. Bhīṣma gibt nämlich in den folgenden Strophen einen dürftigen Kommentar zu Str. 7.

Str. 8 lautet:

Āśā balavatī rājan, nairāśyaṃ paramaṃ sukhaṃ,
āśāṃ nirāśāṃ kṛtvā tu sukhaṃ svapiti piṅgalā |

---

[1] Vgl. z. B. *Vin. Piṭ.* i, S. 99f.

[2] Vgl. Str. 11. Den Cātaka sieht man nur einzeln, und er zieht sich in der heißen Zeit in die Berge zurück nach Hutton und Tickell bei Cowell *JRAS.*, N. S. xxiii (1891), S. 605f. Der Kommentar zu Str. 7 erklärt aber *sāraṅgā* als Biene, was es nach P. W. auch bedeuten kann.

‚Hoffen beeinflußt (die Menschen), o König, Verzicht auf das Hoffen ist das höchste Glück: erst, nachdem sie dem Hoffen entsagt hat, schläft in Frieden Piṅgalā.‘

9 *Sāmiṣaṃ kuraraṃ dṛṣṭvā vadhyamānaṃ nirāmiṣaiḥ*
āmiṣasya parityāgāt kuraraḥ sukham edhate |

‚Ein Adler gab, nachdem er gesehen hatte, wie ein Adler mit einem Fleischstück zugerichtet wurde von Adlern, die kein Fleisch hatten, den Fleischgenuß auf, und seitdem lebt er im friedlichen Wohlbehagen dahin.‘[1]

10 *Gṛhārambho hi duḥkhāya na sukhāya kadācana*
sarpaḥ parakṛtaṃ veśma praviśya sukham edhate |

‚Das Hängen am Hause bringt Leiden mit sich, niemals aber Glück; die Schlange kroch in ein Domizil, das von einem anderen (oder für einen anderen) hergestellt war und es ging ihr dann gut.‘[2]

11 *Sukhaṃ jīvanti munayo bhaikṣyavṛttiṃ samāśritāḥ*
adroheṇaiva bhūtānāṃ sāraṅgā iva pakṣiṇaḥ |

‚Friedlich leben die Weisen, die sich dem Leben von Almosen ergeben haben, ohne Feindseligkeit gegen andere Wesen wie die Sāraṅga-Vögel.‘[3]

---

[1] Man darf aber nicht vergessen, daß *āmiṣa* Doppelsinn hat und auch Sinnengenuß bedeutet. — Vgl. auch Sāṃkhyapravacanabhāṣya ed. GARBE (= *Harvard Oriental Series*, Vol. II) IV, 5 *śyenavat sukha-duḥkhī tyāgaviyogābhyām* ‚wie der Habicht ist man glücklich oder unglücklich je nachdem man etwas freiwillig oder gezwungen aufgibt‘. *Tad uktam:*

Sāmiṣaṃ kuraraṃ jaghnur balino 'nye nirāmiṣāḥ
tadāmiṣam parityajya sa sukhaṃ samavindate 'ti.

[2] An sich könnte man auch übersetzen: ‚Die Schlange, die in das Domizil anderer kriecht (womit z. B. ein Termitenhügel gemeint sein könnte, vgl. Jāt. VI, S. 74) hat es gut.‘ Aber da doch sicher wenigstens einige der in Str. 7 gegebenen Stichworte auf Erzählungen hindeuten, so ist doch auch hier vielleicht eine solche gemeint. Es entspricht Sāṃkhyapravacana IV, 12 *anārambhe 'pi paragṛhe sukhī sarpavat.* Das Bhāṣyam faßt es als Sentenz, nicht als Hindeutung auf eine Geschichte, denn es bemerkt dazu: *sukhī bhaved iti śeṣaḥ.*

[3] Vgl. oben S. 344, Anm. 2.

12 *Iṣukāro naraḥ kaścid iṣāv āsaktamānasaḥ*
samīpenāpi gacchantaṃ rājānaṃ nāvabuddhavān |

‚Einem Pfeilschmied passierte es, als er seine Aufmerksamkeit auf einen Pfeil richtete (an dem er arbeitete), daß er den König nicht beachtete, selbst als dieser ganz nahe war.‘[1]

13 *Bahūnāṃ kalaho nityaṃ dvayoḥ saṃkathanaṃ dhruvaṃ*
ekākī vicariṣyāmi kumārīśaṅkhako yathā |

‚Zwischen vielen ist beständig Streit, zwischen zweien gibt es, darauf kann man schwören, Geschwätz; einsam will ich also bleiben wie das Armband des Mädchens.‘[2]

Was zunächst die in Str. 8 angedeutete Piṅgalā-Geschichte anbetrifft, so wird diese im Mahābh. selbst ausführlicher erzählt, xii, Adhy. 174, Str. 56—62, und es wird ausdrücklich zugestanden, daß die Strophen, in denen sie berichtet wird, nicht aus dem Kopfe des Verfassers der umliegenden Mahābhārata-Partie stammen. ‚Hierher (gehören) die überlieferten Gāthās aus Piṅgalās eigenem Munde‘ . . . (Str. 56). ‚Beim Rendezvous war die Hetäre Piṅgalā von ihrem Geliebten versetzt worden. Sie litt darunter, gewann aber dann Gleichmut der Seele‘ (Str. 57). Es folgen dann Piṅgalās eigene Gāthās (58—62), in denen sie ihre Sinnesänderung konstatiert. Die letzte (62) heißt:

Sukhaṃ nirāśaḥ svapiti[3] *nairāśyaṃ paramaṃ sukhaṃ*
āśām anāśāṃ kṛtvā hi sukhaṃ svapiti Piṅgalā |

---

[1] Vgl. Sāṃkhyapravacana iv, 14 *iṣukāravan naikacittasya samādhihāniḥ* und das Bhāṣyam dazu: *yathā śaranirmāṇāyai 'kacittasye 'ṣukārasya pārśve rājño gamanenā 'pi na vṛtty-antara-nirodho 'hīyata evam* . .

[2] Vgl. Sāṃkhyapravacana iv, 9: *bahubhir yoge virodho rāgādibhiḥ kumārīśaṅkhavat* und 10 *dvābhyām api tathaiva*, wozu das Bhāṣyam bemerkt: *tad uktam*:

vāse bahūnāṃ kalaho bhaved vārttā dvayor api
eka eva caret tasmāt kumāryā iva kaṅkaṇam.

[3] Vgl. *Nirāśaḥ sukhī piṅgalāvat*, Sāṃkhyapravacana iv, 11 in Garbes Ausg. des Sāṃkhyapravacanabhāṣya. Für die Piṅgalā-Geschichte hat auch die engl. Jātaka-Translation ed. Cowell Vol. iii, S. 67 auf die Sāṃkhya-Aphorisms transl. by Ballantyne verwiesen.

,Friedlich schläft der, der dem Hoffen entsagt hat, Verzicht auf alles Hoffen ist das höchste Glück; erst nachdem sie dem Hoffen entsagt hat, schläft in Frieden Piṅgalā.' Die Gāthā ist größtenteils, aber nicht ganz, identisch mit der vorhin angeführten Str. 8 von Adhy. 178.

Eine weitere Version der Erzählung finden wir im Sīlavīmaṃsa-jātaka Nr. 330 (FAUSBÖLL Bd. III, S. 101): Er (der Bodhisattva) blieb über Nacht in einem Dorfe. Dort hatte die Sklavin Piṅgalā mit einem Manne ein Rendezvous verabredet. Nachdem sie abends ihrer Herrschaft die Füße gewaschen hatte, setzte sie sich, jenen erwartend, auf die Hausschwelle, wartete aber bis gegen Morgen vergeblich und legte sich schließlich schlafen.

Der Bodhisattva durchschaute die Situation und sprach die Gāthā:

Sukhaṃ nirāsā (*B*^{id}*-so*) *supati, āsā phalavatī sukhā*
āsaṃ nirāsaṃ katvāna sukhaṃ supati Piṅgalā |

Diese stimmt zum Teil mehr mit Mahābh. XII, Adhy. 174, Str. 62 überein, zum Teil mehr mit Adhy. 178, Str. 8, und mit dem verballhornten zweiten Pāda = ,glücklich macht erfüllte Hoffnung',[1] der der ganzen übrigen Gāthā geradezu ins Gesicht schlägt, steht sie für sich allein. Der Verfasser der Jātaka-Gāthā hat hier keine der beiden Versionen des Mahābh. reproduziert, sondern eine andere Quelle; daß es mindestens eine solche gegeben hat, wissen wir schon aus Adhy. 174, Str. 56 und aus der Registerstrophe des Bodhya (Adhy. 178, Str. 7).

Das Jāt. 330 hilft uns nun aber auch weiter. Vor der Piṅgalā-Geschichte berichtet es schon nachstehendes. Der Bodhisattva zog hinaus, der Welt zu entsagen. Bei einem Fleischerladen, an dem er vorbeikam, beobachtete er folgendes. Ein Habicht (*seno*) raubte ein Stück Fleisch. Andere Vögel aber stürzten sich auf ihn und bearbeiteten ihn mit ihren Krallen und Schnäbeln, bis er das Fleischstück

[1] Dieser Pāda findet sich wieder in Jāt. 380, G. 2, b und G. 3, d, und entweder ist unsere Stelle durch diese Gāthā-Stellen beeinflußt oder umgekehrt. In letzterem Falle ist aber auch die Prosa von 380 auf einem Mißverständnis aufgebaut, denn S. 251, Z. 5 setzt die Form *phalavaṭī* voraus.

fallen ließ. Ein anderer erfaßte es, dem erging es aber ebenso, und so fort, jeden der es erfaßte verfolgten sie (*anubandhiṃsu*),[1] und nur, wenn er es fallen ließ, blieb er ungeschoren (*sukhito*).[2] Der Bodhisattva dachte, als er das sah: ‚Wahrlich, die Sinnengenüsse sind dem Fleischstück vergleichbar, Leiden ist das Teil derjenigen, die sie sich zu eigen machen, und Glück derjenigen, die sie fahren lassen.‘ In der Gāthā, die er dann rezitiert, ist das Wort *seno* ‚Habicht‘ der Prosa durch *kulala* vertreten, das dem *kurara* der angeführten Mahābh.-Strophen Adhy. 178 Str. 7 und 9 entspricht und so die Beweiskette dafür schließt, daß dieses Jāt.-Stück in der Tat der Reflex einer Erzählung ist, wie die Andeutungen jener beiden Strophen sie erfordern. Die betreffende Jāt.-Gāthā selbst (Bd. III, S. 100) stimmt im übrigen nur inhaltlich mit Str. 9 jener Mahābh.-Stelle überein. Sie lautet:

Yāvad ev'ass'ahū kiñci tāvad eva akhādisu
saṃgamma kulalā loke, na hiṃsanti akiñcanaṃ.

‚So lange er etwas hatte, bissen ihn im Treiben der Welt zusammengerottete Adler, sie taten ihm aber nichts, als er nichts mehr besaß.‘

Sāṃkhyapravacana IV, 5 mit seinem *śyena* (s. oben, p. 345 Anm. 1) weist vielleicht (obgleich natürlich nicht notwendig) auf eine Quelle, die weder mit dem Mahābh. noch mit dem Jāt. identisch war, also möglicherweise auf die gemeinsame Grundquelle, hin.

Ich will, ehe ich auf den Anfang dieses Jāt. eingehe, erst gleich den Schluß erledigen. Es heißt da, der Bodhisattva hätte schließlich im Walde einen der Meditation hingegebenen Büßer gefunden und bei dessen Anblick gedacht: ‚Es gibt im Diesseits und Jenseits kein höheres Glück als das Glück der Meditation.‘ Er hätte dann die Gāthā gesprochen:

---

[1] Ich führe das an, weil es möglicherweise das *vadhyamānaṃ* der Mahābh.-Str. (Adhy. 178, Str. 9) reflektiert und dann ein Zeichen groben Mißverständnisses wäre.

[2] Vgl. wieder dieselbe Gāthā mit ihrem *sukhaṃ*.

Na samādhiparo atthi asmiṃ loke paramhi ca,
na paraṃ nāpi attānaṃ vihiṃsati samāhito.

‚Es gibt im Diesseits und Jenseits kein höheres[1] (Glück) als die Versenkung; weder einen anderen noch auch sich selbst verletzt der Versenkte.' Ich glaube bis auf weiteres, daß diese Gāthā der Str. 11 von Mahābh. XII, Adhy. 178 und der Wendung *sāraṅgānvesanaṃ vane* von Str. 7 entspricht.

Der Anfang von Jāt. 330 heißt wörtlich so: ‚Er[2] nahm, um ein Urteil zu gewinnen, (ob) seine moralischen Eigenschaften (ihm die Wertschätzung des Königs gewonnen hätten oder seine Abkunft) drei Tage hinter einander vom Tische eines Banquiers einen Kahāpaṇa. Man führte ihn als Dieb vor den König. Vor dem Könige stehend pries er die Tugend mit der 1. Gāthā:

Sīlaṃ kir' eva kalyāṇaṃ, sīlaṃ loke anuttaraṃ,
passa: ghoraviso nāgo sīlavā ti na haññati.

„Die Tugend ist etwas Schönes, die Tugend ist das Höchste in der Welt; siehe, die schrecklich giftige Schlange wird nicht getötet, weil sie fromm (zahm) ist,"

bat den König um Erlaubnis zum Asketenleben und zog davon um als Asket zu leben.'

Die hier erwähnte Schlange ist vielleicht die Schlange, deren Beispiel als für ihn lehrreich Bodhya mit aufführt in der Registerstr. Mahābh. XII, Adhy. 178, Str. 7. Aus unserem Jāt. ergibt sich nun aber nicht, was es mit der Schlange für eine Bewandtnis hatte. Zwei andere gleich benannte Jātakas, Sīlavīmaṃsanajātaka Nr. 86 und Sīlavīmaṃsajātaka Nr. 290 geben uns darüber Auskunft. Beide enthalten dieselbe Gāthā wie unser Jāt. und sind bloße Wiederholungen ein und derselben Erzählung: wieder ein Beweis, wie mangelhaft komponiert das Jāt.-Buch ist und wie sehr es der kritischen Sichtung bedarf, ehe man nötig hat seinem Inhalt Stück für Stück mit heiligem Ernst und Respekt entgegenzutreten. In

[1] Wieder ein grammatischer Fehler, denn die Erklärung des Kommentars *samādhito paro añño sukhadhammo* ist doch nur ein gekünstelter Notbehelf.

[2] Nämlich der Bodhisattva, der damals Purohita des Königs von Benares war.

Jāt. 86 (Bd. I, S. 370) wird erzählt: Als der des Diebstahls schuldige Bodhisattva vor den König geführt wurde, kam er an Schlangenbändigern vorbei, die auf der Straße eine Schlange (*sappa*) tanzen ließen und mit ihr machen konnten, was sie wollten, ohne daß sie biß. Der Bodhisattva riet ihnen, sie nicht so leichtsinnig anzufassen. Die Bändiger antworteten ihm: ‚Brahmane, die Schlange ist fromm (*sīlavā*) und wohlerzogen, eine solche hat keine Tücken‘ . . . Da dachte er: ‚Sogar Schlangen, die nicht beißen und verletzen, werden fromm (*sīlavanto*) genannt, wie viel eher (können sich gute) Menschen (diesen Namen verdienen), die Tugend ist das Höchste in dieser Welt, es gibt nichts Höheres als sie.‘ Er bat schließlich den König auch hier um Erlaubnis zum Asketenleben und entsagte der Welt. Jāt. 290 rekapituliert nur diese Erzählung und fügt zwei Gāthās hinzu, die für uns irrelevant sind.

Nun erhebt sich aber eine Schwierigkeit, wenn wir die angeführte Mahābh.-Str. XII, Adhy. 178, Str. 10 mit in Betracht ziehen. Wenn der Dichter jener Strophe eine Geschichte im Auge gehabt hat und nicht eine allgemeine Sentenz hat aussprechen wollen (s. p. 345, Anm. 2), so scheint das eine andere Geschichte gewesen zu sein. Daraus würde aber nicht folgen, daß ich mich im Vorstehenden bei der Eruierung der zugehörigen Jāt.-Geschichte vergriffen hätte, denn es kann doch wohl nicht zweifelhaft sein, daß der Jāt.-Erzähler eben die nachgewiesene Jāt.-Erzählung in dem Gedankenzusammenhange, der der Registerstrophe des Mahābh. entspricht, in Betracht gezogen wissen wollte. Es würde vielmehr folgen, daß das Verständnis für den Sinn der Urform jenes Registers abgerissen war, daß der Sanskrit- und der Pāli-Autor oder einer von beiden darauf angewiesen war, nach subjektivem Gutdünken eine passende Erzählung dazu aus dem vorhandenen Schatze auszuwählen oder zu erfinden, d. h. daß beide auch hier dem Verdachte ausgesetzt sind, nicht originale Autoren zu sein. Man könnte versuchen, eine Jātaka-Geschichte ausfindig zu machen, die zu der Auffassung von Str. 10 paßt, aber da alle näheren Anhaltspunkte fehlen, hat das nicht viel Zweck; ich begnüge mich, unter den Jātakas, in denen Schlangen

irgendwohin kriechen, wo sie zu sein eigentlich kein Recht haben, hervorzuheben das Uragajātaka Nr. 154, in dem ein von einem Garuḍa verfolgter Nāga in das Gewand eines Asketen schlüpft (wovon der 1. Pāda der 1. G. in der Form *Idh' ūragānaṃ pavaro paviṭṭho* ‚hier ist die beste der Schlangen hineingeschlüpft' berichtet) und so das Leben rettet, denn der Asket läßt sie samt dem Garuḍa in Frieden bei sich wohnen (*Te tato paṭṭhāya samaggā sammodamānā sukhaṃ vasiṃsu*), und auf das Bhūridattajātaka Nr. 543, in dem eine fromme Schlange (der Bodhisattva) auf einem Termitenhaufen Uposatha haltend regungslos liegt, alles über sich ergehen läßt und infolge davon schließlich des Himmels teilhaftig wird (vi, S. 219: *Bodhisatto yāvajīvaṃ sīlaṃ rakkhitvā . . . saggapadaṃ pūresi*). Aber ich gestehe, daß ich wenig Vertrauen habe, damit das Richtige zu treffen.

Es müssen nun noch Jāt.-Parallelen zu *iṣukāra* und *kumārī* der Registerstrophe Mahābh. xii Adhy. 178, Str. 7, bezw. zu Str. 12 und 13 ausfindig gemacht werden. Solche finden sich im Mahājanakajātaka Nr. 539. Dort erfahren wir, Bd. vi, S. 66: Der der Welt entsagende König Mahājanaka von Mithilā kam mit seiner Gattin Sīvalī,[1] die ihm folgte, weil sie ihn nicht ziehen lassen wollte, zum Hause eines Pfeilschmiedes. Der Pfeilschmied prüfte die Geradheit des Pfeiles, den er zu strecken eben beschäftigt war, indem er ein Auge schloß und nur mit einem Auge an ihm entlang blickte. Der König fragte ihn nach dem Grunde. Der Schmied antwortete in zwei Gāthās, man könne nur mit einem Auge die Geradheit konstatieren, und dann fügt er eine dritte dazu:

Vivādamatto (*B*^{d}*-ppatto*) *dutiyo, ken' eko vivadissati,*
tassa te saggakāmassa ekattam uparocataṃ.

‚Wo ein Gefährte ist, da gibt es nur Streit, mit wem aber soll ein Einsamer streiten?[2] Wenn du dir also den Himmel wünschst, so erwähle die Einsamkeit.'

---

[1] Janaka und Sīvalī sind schon mit auf den Reliefs des Bharahut-Stūpa dargestellt.

[2] Oder, um mit Wilhelm Busch zu reden: ‚Wer einsam ist, der hat es gut, weil niemand da, der ihm was tut.'

Ich denke, es wird niemand daran zweifeln, daß dieses Erzählungsstück mit Str. 7 und 12 des Mahābh. zusammengehört und ferner auch schon mit Str. 13.

Im Jātaka (vi, S. 64) geht unmittelbar vorher folgendes Stück: König Mahājanaka und seine Gattin trafen unterwegs spielende Kinder. Ein Mädchen darunter (*kumārikā*) hatte an einem Arm ein Armband, am anderen zwei. Die beiden am zweiten Arm schlugen beim Spielen aneinander und machten Lärm, das am ersten Arm allein befindliche aber war geräuschlos. Der König fragte, um die Tatsache als Gleichnis auf die Gattin einwirken zu lassen, das Mädchen, warum denn die beiden Armbänder Lärm machten, das eine nicht. Das Kind sprach sich in zwei Gāthās über den Grund aus und fügte dann als dritte Gāthā die eben schon angeführte hinzu, die auch der Pfeilschmied mit spricht, *Vivādamanto* (*B^d-ppato*) *dutiyo* . . . Die Geschichte und die Gāthā gehören deutlich zusammen mit Mahābh. Str. 7 und 13.

Der Name des Königs Mahājanaka von Videha muß uns nun aber wieder daran erinnern, daß im Adhy. 178 von Mahābh. xii dem Bericht über Bodhyas Registerstrophe die ‚alte Erzählung' von dem Ausspruch des Janaka von Videha über die Möglichkeit des Brandes der Hauptstadt Mithilā unmittelbar vorhergeht. Schon das scheint es mir wahrscheinlich zu machen, daß auch in den alten Erzählungen, die sowohl dem Mahābh. wie den Jātakas als Quelle dienten, die von Bodhya angedeuteten Geschichten alle oder zum Teil an Janaka anknüpften. Diese Voraussetzung erweist sich insofern fruchtbar, als sie eine weitere Beziehung zwischen dem Mahājanakaj. und unserer Mahābh.-Partie zu suchen und zu finden den Anlaß bietet.

In Mahābh. xii, Adhy. 178, Str. 1 u. 2 gibt Bhīṣma folgende Str. (2) als von Janaka gesprochen:

Anantam iva me vittaṃ yasya me nāsti kiṃcana
Mithilāyāṃ pradīptāyāṃ na me dahyati kiṃcana |[1]

[1] Auch xii, Adhy. 17, Str. 19, da aber *bata* statt *iva*.

‚Mein Reichtum ist gewissermaßen unvergänglich, nachdem ich allem entsagt habe; wenn Mithilā abbrennen würde, mir würde nichts verbrennen.‘

In etwas anderer Form (und das ist offenbar annähernd die echte alte) kehrt die Str. wieder xii, Adhy. 276, Str. 4:

Susukhaṃ bata jīvāmi yasya me nāsti kiṃcana
Mithilāyāṃ pradīptāyāṃ na me dahyati kiṃcana |

Was in dieser alten Strophe ein schöner Gedanke ist, das hat der geistlose Jātaka-Verfasser zu einer albernen Wirklichkeit umgewandelt. Bd. vi, S. 54 erzählt das Mahājanakajāt.: Sīvalī ließ, um ihres Gatten Interesse an seiner Hauptstadt wieder wachzurufen und ihn an das weltliche Leben zu fesseln, alte Baracken in Mithilā in Brand stecken und flehte dann den König an, seiner Residenzstadt zu helfen. Er aber antwortete mit der Gāthā 125:

Susukkaṃ vata jīvāma yesaṃ no n'atthi kiñcanaṃ,[1]
Mithilāya ḍayhamānāya na me kiñci aḍayhatha.

‚In schöner Seelenruhe wahrlich leben wir, die wir nichts mehr besitzen; wenn Mithilā abbrennt, mir ist nichts verbrannt.‘

Von sekundärer Überarbeitung der Gāthā im Jātaka zeugt vielleicht schon der Widerspruch zwischen *me* und *no*.

Diese Janakastrophe führt uns nun noch zu weiteren Funden. Ich habe soeben (S. 352, Anm. 1) erwähnt, daß sie auch schon im Mahābh. xii, Adhy. 17, als Str. 19 erscheint. Die dort folgende Str. 20 heißt:

Prajñāprāsādam āruyha aśocyān śocato janān
jagatīsthān ivādristho mandabuddhir na cekṣate |

‚Ein Beschränkter steht nicht auf der Zinne der Weisheit und sieht nicht mit dem weiten Blick des auf dem Berge Stehenden und auf die auf der Erde Stehenden Herabblickenden, daß die Menschen um nicht zu Betrauernde trauern.‘

---

[1] Diese Zeile, in dieser Form, auch Māra-Saṃyutta ii, 8, 8, G. 2, a + b (S. Bd. i, S. 114).

Im Pāli-Kanon gibt es eine sehr ähnliche, häufig wiederkehrende Gāthā, z. B. Mahāvagga I, 5, 7 (Oldenberg, *Vin. Piṭ.* Bd. I, S. 5):

sele yathā pabbatamuddhini ṭhito yathāpi passe janataṃ samantato,
tath' ūpamaṃ dhammamayaṃ sumedha pāsādam āruyha samantacakkhu,
sokāvatiṇṇañ janataṃ apetasoko avekkhassu jātijarābhibhūtaṃ.

‚Wie ein auf einem Felsen des Bergesgipfels Stehender ringsum die Menschheit überschaut, ebenso, du Weiser, steige auf die Zinne der Wahrheit und überblicke, nach allen Seiten schauend, selbst kummerlos die im Kummer versunkene, der Geburt und dem Alter unterworfene Menschheit.‘

Doch das nur nebenbei. Ich will hier nicht das Prioritätsverhältnis dieser parallelen Strophen untersuchen. Es kommt mir vielmehr auf die Kritik und historische Erklärung eines weiteren Stückes des Mahājanakajāt. an. Dasselbe erzählt Bd. VI, S. 44 f.: Der König sah einen geplünderten Fruchtbaum in trauriger Verfassung, daneben einen Baum, der keine Früchte trug und dem deshalb nichts geschehen war. Der Anblick versenkte ihn in pessimistisches Nachdenken: ‚Auch diese Königsherrschaft gleicht dem verwüsteten Baume, das Einsiedlerleben gleicht dem Baume, der keine Frucht trägt, Gefahr droht nur dem, der Irdisches besitzt, nicht aber dem, der keine Habe hat; ich will nicht wie der Fruchtbaum sein, sondern dem nicht fruchttragenden Baume gleichen, ich will Besitz und Macht fortwerfen, der Welt entfliehen und Einsiedler werden. Nachdem er diesen Entschluß gefaßt hatte, kehrte er in die Stadt zurück, machte am Tore der Königsburg Halt, ließ den Heerführer rufen‘, übertrug diesem und den Ministern die Regierungsgewalt, ‚stieg auf die Palastzinne (*pāsādaṃ āruyha*) und führte dort oben ein einsames Leben als Asket‘. Es wird dann noch über eine ganze Reihe von Seiten hin ausgesponnen, wie die Stadtbevölkerung aufgeregt wurde, als sie vom König nichts mehr sah, welchen Gedanken sich unterdessen der König hingab, wie schließlich die

Königin Sīvalī mit den Nebenfrauen zusammen sich Zutritt zu ihm verschaffte und ihn veranlaßte herunterzukommen (S. 53). Man fragt sich bei argloser Lektüre verwundert, was diese Dachbesteigung denn eigentlich für einen Sinn habe. Es ist fast zum Lachen, schließlich zu finden, um welches Nichts so viel Lärm gemacht wird. Das Jātaka hat, wie so oft, ein an sich schönes Bild ins Reale übersetzt und den scharf pointierten Gedanken außerdem ins Endlose breitgetreten. Das Mahābh. ist, wie wir nun öfter gesehen haben, gewiß um nichts originaler, aber dessen Verfasser oder Kompilator hatte, bezw. dessen Verfasser hatten in den Fällen, die bisher in Betracht kamen, im Ganzen mehr Geschmack, soviel Geschmack nämlich, das, was sie an Geist und Witz vorfanden, unverschandelt herüberzunehmen. — Im nächsten Adhy. 18 von Mahābh. xii liegt einigen Strophen, die Janakas Gattin zu ihm spricht, nachdem sie ihn als Bettler getroffen hat, der bildliche Gedanke zugrunde, daß Janaka als König ein fruchtbeladener Baum gewesen sei. Str. 13: . . . ,und jene gesetzliebenden Kṣatriyas . . . die von dir die Erfüllung ihrer Hoffnung erwarten, zeigen dir der Früchte wegen (*phalahetukāḥ*) Unterwürfigkeit'; Str. 14: ,Die beraubst du der Früchte' (*viphalān kurvan*) . . . Str. 17: ,Du, der du früher ein reicher Baum (*āḍhyo vanaspatir*) gewesen bist, umlungerst jetzt andere'. Auch dieses Gleichnis vom Baume hat augenscheinlich schon mit in den alten Gāthās gestanden, die vom König Janaka handelten, denn die vorhin (S. 354) schon angeführte Partie des Mahājanakajāt. Bd. vi, S. 44 f. ist offenbar so zustande gekommen, daß der Jātaka-Verfasser das schöne Gleichnis wieder in die Wirklichkeit übertrug. Wir werden uns immer mehr mit dem Gedanken vertraut machen müssen, daß er ein sehr armseliger Geist war, und daß das, was an Witz oder an frischer Ursprünglichkeit in den Jātakas sich findet, größtenteils nicht auf seinem Acker gewachsen ist.

Vergleichung ganzer Mahābhārata-Kapitel mit den Pāli-Gāthās.[1]

Daß der Jātaka-Verfasser nicht das Mahābhārata direkt benutzt hat, sondern nur durch Quellengemeinschaft mit ihm verbunden ist,[2] läßt sich noch durch eine andere Untersuchung wahrscheinlich machen. Ich habe eine Reihe von Mahābhārata-Kapiteln systematisch mit allen vorhandenen Gāthās resp. Gāthā-Pādas der Jātakas und überhaupt des Pāli-Kanons verglichen. Wären die auf beiden Seiten sich entsprechenden Stücke durch direkte Benutzung des Mahābhārata aus diesem in die Jātakas gekommen, dann wäre zu erwarten, daß öfter auch da, wo ein Mahābhārata-Kapitel nicht eine zusammenhängende Geschichte, sondern einen Komplex von Weisheitssprüchen oder dergl. enthält, sich in einem solchen Kapitel und in einem Jātaka eine Mehrzahl von Parallelen oder eine Entsprechung größerer Strophengruppen vorfinden würde. Wir werden statt dessen finden, daß die Pāli-Parallelen zu Strophen und Strophenteilen der von mir untersuchten Mahābhārata-Kapitel vorwiegend in Vereinzelung nicht nur durch alle Jātakas, sondern durch den ganzen Kanon verstreut sind, wie wir es ja auch schon oben bei der Betrachtung von Mahābh. iii, Adhy. 313, v, Adhy. 37, etc. gefunden haben. Aus diesem Tatbestand kann doch wohl nur geschlossen werden, daß sowohl die Verfasser der Werke des Pāli-Kanons wie der oder die Verfasser des Mahābhārata umlaufende Verse und geflügelte Versstücke aufgriffen und der Mosaik ihrer Kompositionen einfügten. Für die Gāthās des Pāli-Kanons werde ich das noch an anderer Stelle umfassend erweisen. — Die Auswahl der Mahābhārata-Kapitel ist systemlos erfolgt. Ich habe unter solchen Kapiteln, in denen ich gelegentlich durch Zufall eine Parallele angetroffen hatte, eine Reihe herausgegriffen, weil solche noch am ersten Hoffnung auf fundamentalen Zusammenhang eröffneten.

[1] Die Abkürzungen sind die des *Journal of the Pāli Text Society* 1896, S. 103—6. G. bedeutet Gāthā. Die Pādas bezeichne ich als a, b, c, d etc.

[2] Das gilt natürlich streng genommen vorläufig nur von den untersuchten Partien.

Mahābh. I, Adhy. 79.

Str. 1, b *ativādāṃs titikṣate* und 5, b *yo' tivādāṃs titikṣate* (vgl. öfter z. B. XII, Adhy. 278 [Calc. Adhy. 279], Str. 6, a *ativādāṃs titikṣeta*): Dhp. Gāthā 320, c *ativākyaṃ titikkhissaṃ* (= Ms. Dutreuil de Rhins C^vo 31, c *ativaka ti* ...) und 321, d *yo 'tivākyaṃ titikkhati.*

Str. 2 *Yaḥ samutpatitaṃ krodhaṃ nigṛhṇāti hayaṃ yathā*
sa yantety ucyate sadbhir na yo raśmiṣu lambate |

Str. 3, a + b *Yaḥ samutpatitaṃ krodham akrodhena nirasyati* ...

Str. 5, a *Yaḥ sandhārayate manyuṃ* ...

‚Wer den aufsteigenden Zorn bändigt wie ein Roß, der heißt bei den Edlen im wahren Sinne ‚Bändiger', nicht aber dieser und jener, der sich an Wagenzügel hängt.'

‚Wer den aufsteigenden Zorn durch Zornlosigkeit verscheucht'...

‚Wer die Wut festhält'...

Vgl. Mahābh. III, Adhy. 29, Str. 17, c *yas tu krodhaṃ samutpannaṃ.*

Vgl. Dhp. G. 222 *Yo ve uppatitaṃ kodhaṃ rathaṃ bhantaṃ va dhāraye*
tam ahaṃ sārathiṃ brūmi rasmiggāho itaro jano.

G. 223, a *Akkodhena jine kodhaṃ* ...[1]

‚Nur den, der den aufsteigenden Zorn wie einen dahinschießenden Wagen festhält, nenne ich einen Wagenlenker, ein bloßer Zügelhalter ist der andere.'

‚Durch Zornlosigkeit überwinde man den Zorn.'

S. N. 1, a *Yo uppatitaṃ vineti kodhaṃ,* v. l. C^kb = Smp. II, S. 16 *Yo ve uppatitaṃ v° k°.*

Zu diesen Strophen vgl. auch oben S. 323.

Str. 4, c *yathoragas tvacaṃ jīrṇāṃ* vgl. Jāt. 354, G. 1, a (= Dhp. A. singhales. Ausg. S. 479, G. 1, a = FAUSBÖLL, S. 360), P. V. I, 12, G. 1, a u. B. IX, 28, a *Urago va tacaṃ jiṇṇaṃ*; S. N., G. 1 ff. d *urago jiṇṇam iva tacaṃ purāṇaṃ* (= Ms. Dutr. de Rh., B. 41 ff., d).

---

[1] Beide Gāthās schon von FAUSBÖLL Dhp.[2] verglichen.

Str. 6, a + b *Yo yajed apariśrānto māsi māsi śataṃ samāḥ* vgl. Mahāvastu, Bd. III, S. 434 f. *Yo jayeta sahasrāṇāṃ māse māse śataṃ śataṃ*; Dhp. G. 106, a + b *Māse māse sahassena yo yajetha sataṃsamaṃ* (= Ms. Dutr. de Rh. C^ro 11—16, da aber *śatena ca*).

Mahābh. I, Adhy. 140.

Str. 6, d *pareṣāṃ vivarānugaḥ* vgl. J. 226, G. 2, b *paresaṃ vivarantagū* (v. l. *B^i vivarānabhū*).

Str. 10, a *vadham eva praśaṃsanti* vgl. S. I (Devatā-S.), 8, 1, G. 2, e (Bd. I, S. 41) *vadham ariyā pasaṃsanti.*

Str. 18, b *nityaṃ vivaradarśakaḥ* vgl. J. 72, G., d = J. 438, G. 3, b = Dhp. A. singhales. Ausg. S. 75, G. 2 (= Fausböll Dhp., S. 149) *niccaṃ vivaradassino.*

Str. 42, a *tac chrutvā mūṣiko vākyaṃ* vgl. Ap. in Par. Dīp. v, S. 115, G. 35, a *taṃ sutvā munino vākyaṃ.*[1]

Str. 50, b *sukham edheta bhūpatiḥ* (und ähnlich öfter im Mahābh., z. B. *satataṃ sukham edhate* v, 34, 67, d; *śaknoti sukham edhitum* v, 35, 66, d; *tasyānte sukham edhate* v, 36, 54, d; *dvāv eva sukham edhete* XII, 137, 1, c; *kuraraḥ sukham edhate* XII, 178, 9, d; etc.) vgl. S. N. 298 f. *sukham edhitth' ayam pajā*; J. 141, G., b und J. 397, G. 3, b *accantasukham edhati*; Sakkasaṃy. I, § 1, 9, b *accantaṃ sukham edhati*; J. 291, G. 1, d *tāva so sukham edhati.*

Str. 61 *Aśaṅkitebhyaḥ śaṅketa śaṅkitebhyaś ca sarvaśaḥ*
aśaṅkyād bhayam utpannam api mūlaṃ nikṛntati |

‚Man sei vorsichtig selbst vor Unverdächtigen und ausnahmslos gegen Verdächtige; Gefahr, die kommt von dem, dem man traute, zerstört auch die Wurzel.‘

Vgl. Nakulaj. (J. 165), G. 2 = J. 518, G. 30:

Saṃketh' eva amittasmiṃ mittasmim pi na vissase
abhayā bhayam uppannaṃ api mūlāni kantati.

---

[1] Man sieht an solchen Anklängen, daß die Klangreminiszenzen des Gehöres von hervorragendem Einfluß waren.

,Man sei argwöhnisch gegen den Feind und traue auch nicht dem Freunde; Gefahr, die kommt von dem, von dem keine zu erwarten war, zerstört auch die Wurzeln.' Die einzige weitere Berührung zwischen J. 165 und Mahābh.-Adhy. 140 ist die, daß ein Ichneumon in beiden vorkommt.

Der letzte Pāda hatte in der gemeinsamen Vorlage wohl die zu d der Jātaka-G. analoge Form, weil auch im Mahābh. an anderen Stellen *api mūlāni kṛntati* und ähnliches vorkommt, s. zur nächsten Strophe.

Str. 62 = v, Adhy. 38, Str. 9:

Na viśvased aviśvaste viśvaste nātiviśvaset
viśvāsād bhayam utpannaṃ mūlāny api nikṛntati |

(Auch = Mahābh. xii, Adhy. 138, Str. 144, c + d + e + f, wo aber der Schluß lautet *api mūlāni kṛntati*, und = Mahābh. xii, Adhy. 139, Str. 29, wo der Schluß heißt *api mūlaṃ nikṛntati*, vgl. auch Mahābh. xii, Adhy. 140, Str. 43, c + d + 44, a + b, wo aber die Stelle schließt *viśvāsād bhayam abhyeti nāparīkṣya ca viśvaset*). Die erste Zeile von Str. 62 steht auch in Adhy. 138, als Str. 194, c + d. Str. 194 ist da eine der beiden zitierten Strophen, die ausdrücklich als ,von Uśanas verfaßte Gāthās' bezeichnet werden. Vgl. J. 93, G.:

Na vissase avissatthe, vissatthe pi na vissase,
vissāsā bhayam anveti sīhaṃ va migamātukā |

und Ms. Dutr. de Rh. A[1], 6, c + d *pramata duhu amoti siha ba muyamatia.*

Auf welche Weise aus der Strophe sich vielleicht das Jātaka entwickelt hat, habe ich in meinem Artikel über das Ms. Dutr. de Rh. in *ZDMG.* lx, S. 479 dargelegt.

Str. 77, d *prāpnoti mahatīṃ śriyam* vgl. Dhp. G. 27, d; M., Sutta 86, Bd. ii, S. 105, 3. G. v. u., d *pappoti vipulaṃ sukhaṃ* (in M. mit v. l. *paramaṃ* statt *vipulaṃ*); S. i (Devatā-S.) 4, 6, G. 4, d; Thag. 884, d *pappoti paramaṃ sukhaṃ*; Ms. Dutr. de Rh. A[1], 7, d *pranoti paramu sukhu.*

Mahābh. III, Adhy. 2.

Die Anklänge dieses Kapitels sind sehr spärlich. An den *aṭṭhaṅgika magga* der buddhistischen Schriften erinnert ganz äußerlich die Erwähnung der *aṣṭāṅgā buddhi* in Str. 18 und *aṣṭāṅga mārga* in Str. 77.

Str. 32, a *tasmāt snehaṃ na lipseta* vgl. J. 440, G. 9, d *tasmā snehaṃ na rocaye.*

Str. 46, b = XII, Adhy. 21, Str. 2, b *santosaḥ paramaṃ sukhaṃ* vgl. Dhp. G. 204, b *santuṭṭhī paramaṃ dhanaṃ* (= Ms. Dutr. de Rh. C[vo] 24, b *satuṭhi parama dhana*).

Str. 56, d *eṣa dharmaḥ sanātanaḥ* (noch öfter im Mahābh. und sonst) = J. 545, G. 113, d (Bd. VI, S. 288); J. 547, G. 322, d; Mahāvagga X, 3, G. 5, d (Vin. I, S. 349); M., Bd. III, S. 154, G. 5, d; S. I (Devatā-S.), 4, 2, 5, G. 1, d (Bd. I, S. 18) u. S. VIII (Vaṅgīsa-S.), 5, 9, G. 3, b (Bd. I, S. 189) *esa dhammo sanantano.*

Mahābh. III, Adhy. 133.

Str. 11, a + b *Na tena sthaviro bhavati yenāsya palitaṃ śiraḥ* = Dhp. G. 260, a + b *Na tena thero hoti, yen' assa phalitaṃ siro.*

‚Nicht dadurch wird man schon zum würdigen Alten, daß man graues Haar bekommt.'

Da beide Halbstrophen metrisch falsch sind, scheint keine die genaue Form des Originals wiederzugeben; freilich müssen wir mit solchen Schlüssen vorsichtig sein, solange wir gar keinen Anhalt dafür haben, daß nur metrisch richtige Originalverse gedichtet worden sind.

Aus Mahābh. V, Adhy. 33, führe ich nur als gelegentlich gefunden an Str. 46, a *Ekaḥ svādu na bhuñjīta*, vgl. J. 326, G. 3, c *eko sāduṃ na bhuñjeyya.* Untersucht habe ich diesen Adhy. nicht.

Mahābh. V, Adhy. 34.

Str. 15 *Vanaspater apakvāni phalāni pracinoti yaḥ*
sa nāpnoti rasaṃ tebhyo bījaṃ cāsya vinaśyati |

16 *Yas tu pakvam upādatte kāle pariṇataṃ phalaṃ*
phalād rasaṃ sa labhate bījāc caiva phalaṃ punaḥ |

‚Wer vom Baume unreife Früchte pflückt, der hat keinen Genuß von ihnen und bringt sich um keimkräftige Kerne; wer aber erst zur rechten Zeit die reife, fertige Frucht abnimmt, der hat Genuß von der Frucht und Aussicht auf neue Frucht aus dem Kern.‘

Vgl. J. 528, G. 49 + 51:

49 *Mahārukkhassa phalino āmaṃ chindati yo phalaṃ*
rasaṃ c'assa na jānāti bījaṃ c'assa vinassati.

51 *Mahārukkhassa phalino pakkaṃ chindati yo phalaṃ*
rasañ c'assa vijānāti bījaṃ c'assa na nassati.

‚Wer von einem fruchttragenden großen Baume die Frucht unreif abschneidet, der lernt ihren Wohlgeschmack nicht kennen und bringt sich um keimkräftige Kerne; wer aber von einem fruchttragenden großen Baume die Frucht reif abschneidet, der lernt ihren Wohlgeschmack kennen und bringt sich nicht um die keimkräftigen Kerne.‘

Str. 26, c *sāgarāntām api mahīm*, vgl. Thag. 1235, d = Vaṅgīsathera-Saṃy. 7, 12, G. 2, d (S. Bd. 1, S. 192) *sāgarantaṃ mahiṃ imaṃ.*

Str. 38 *Parjanyanāthāḥ paśavo rājāno mantribāndhavāḥ*
patayo bāndhavāḥ strīṇāṃ brāhmaṇā vedabāndhavāḥ |

‚Den Parjanya hat das Vieh zum Schutzherrn, die Könige haben die Minister zu Angehörigen, die Gatten sind die Angehörigen der Frauen, die Brahmanen haben die Veden zu Angehörigen.‘

Vgl. J. 481, G. 10 *Pajjunnanāthā pasavo, pasunāthā ayaṃ pajā*
tvaṃnātho 'smi mahārāja, nātho 'haṃ bhariyāya ca . . .

‚Den Parjanya hat das Vieh zum Schutzherrn, das Vieh zum Schutzherrn hat dieses Geschlecht (d. h., es lebt vom Vieh), dich, König, habe ich zum Schutzherrn, und ich bin der Schutzherr meiner Gattin.‘

Im Jāt. paßt diese Gāthā recht schlecht in den Zusammenhang. Es spricht sie da ein Kinnara, der sich in der Gewalt eines Königs befindet und umgebracht werden soll. Auf der anderen Seite aber scheint in der Jāt.-G. die Wortwahl einheitlicher zu sein, als in der

Mahābh.-Str. Keine von beiden dürfte also die originale Form bieten. Vgl. auch unten zu Str. 64, c.

Str. 55, c + d *āpadas tasya vardhante śuklapakṣa ivoḍurāṭ* vgl. J. 515, G. 39, c + d *sadā so vaḍḍhate rājā sukkapakkhe va candimā*; J. 537, G. 115, a + b *Sukkapakkhe yathā cando vaḍḍhat' eva suve suve*; J. 443, G. 13, d; Thag. 294, b; A. iv, 18, G., d und 19, G. 2, d (Bd. ii, S. 18 u. 19) *sukkapakkhe va candimā*.

Str. 57 = v, Adhy. 129, Str. 29:

Ātmānam eva prathamaṃ dveṣyarūpeṇa yo jayet
tato 'mātyān amitrāṃś ca na moghaṃ vijigīṣate.

‚Wer zuerst sein Selbst wie einen Feind besiegt, dann die Minister (oder Hausgenossen) und erst (dann) die Feinde (im gewöhnlichen Sinne), der trachtet nicht vergebens nach dem Siege.'

Vgl. Dhp. G. 158 (auch zitiert in den Einleitungen von J. 296 und 400):

Attānam eva paṭhamaṃ patirūpe nivesaye
ath' aññam anusāseyya, na kilisseyya paṇḍito.

‚Wer zuerst sein Selbst in rechte Verfassung bringt, und erst dann einem anderen kommandiert, der salviert sich und ist weise.'

Das Wort *rūpa* und der Opt. auf *-ayet* (*-aye*) in b beider Strophen klingt so verdächtig an, daß man auf den Verdacht kommen muß, beiden Versverfassern hätte ein und dieselbe Strophenzeile im Ohre gelegen und einem von ihnen, oder beiden, sei der Versuch, sie festzuhalten, nur unvollkommen geglückt.

Str. 64, c *ātmā hy evātmano bandhur* vgl. Dhp. G. 160, a und 380, a *Attā hi attano nātho*.

Mit der Entsprechung von *bandhu* und *nātha* vgl. die von *bāndhava* und *nātha* in Str. 38: Jāt. 481, G. 10.

Str. 73, b *titikṣā dharmanityatā* vgl. Magga-Saṃy. 4, G. 3, c (S., Bd. v, S. 6) *titikkhā dhammasannāho*. Alle vier Gāthās des Magga-Saṃy. führen das Gleichnis vom Wagen an seelischen Zuständen durch, das auch den Str. 59 und 60 unseres Mahābh.-Adhy. zugrunde liegt, die Ausführung im einzelnen ist aber eine ganz verschiedene.

Mahābh. v, Adhy. 35.

Str. 1, b *dharmārthasahitaṃ vacaḥ* vgl. Thag. 347, b *dhammatthasahitaṃ padaṃ*; Ap. in Par. Dīp. v, S. 201, G. 11, b *dhammatthasaṃhitaṃ padaṃ*.

Str. 30, b *satyaṃ vā yadi vā 'nṛtam* vgl. A. iii, 40, 4, G. 1, d (Bd. i, S. 149); J. 546, G. 163, d (Bd. vi, S. 455) *saccaṃ vā yadivā musā*.

Str. 58, a + b *Na sā sabhā yatra na santi vṛddhā*
na te vṛddhā ye na vadanti dharmaṃ |

,Das ist keine Versammlung, wo nicht (erfahrene) Alte sind, das sind keine (erfahrenen) Alten, die nicht über Recht und Wahrheit sprechen.'

Vgl. J. 537, G. 121, a + b:

Na sā sabhā yattha na santi santo,
na te santo ye na bhaṇanti dhammaṃ,

und Brāhmaṇa-Saṃy. 2, 12, 7, G., a + b (S. Bd. i, S. 184):

Nesā sabhā yattha na santi santo
santo na te ye na vadanti dhammaṃ.

Der Zusammenhang ist an allen drei Stellen ein ganz verschiedener, und es ist überall ziemlich klar, daß der Spruch jedem der drei Kompilatoren schon fertig vorlag. Die betreffende Partie unseres Mahābh.-Kapitels enthält Sprüche Viduras, also sehr wahrscheinlich zusammenhangslos zusammengestellte Strophen aus dem vorhandenen Allgemeinbesitz. Im Jāt. handelt es sich an unserer Stelle um die Frage, ob der König, der Menschenfresser geworden war, in die Stadt zu lassen sei; der Bodhisattva hat ihn gebändigt und spricht nun unter anderen Gāthās auch diese zum General und zur Königin, um deren Einwilligung zur Zulassung zu gewinnen. Die Gāthā paßt für ihren Zweck so schlecht wie nur möglich. Im Saṃy. endlich ist die Entlehnung noch deutlicher. Der ganze nichtssagende § 12 ist da nur der Gāthā zuliebe zusammengebaut, der Kompilator besaß ganz augenscheinlich nichts als die vorhandene Gāthā und ersann dazu, so gut oder schlecht es ging, eine Prosaerzählung. Er berichtet: Der Erhabene kam bettelnd in den Flecken Khomadussa.

Dessen Bürger saßen gerade in der Versammlungshalle. Der Erhabene sprach zu ihnen die angeführte Gāthā, und diese machte auf die Angeredeten solchen Eindruck, daß sie sich bekehrten.

Mahābh. v, Adhy. 36.

Str. 13 *Yādṛśaiḥ sanniviśate yādṛśāṃś copasevate*
yādṛg icchec ca bhavituṃ tādṛg bhavati pūruṣaḥ |

‚Mit was für Leuten der Mensch verkehrt, mit welchen er es hält, was für einer zu werden seiner Neigung entspricht, ein solcher wird er.‘

Vgl. J. 503, G. 23 = J. 544, G. 103 = It. 76, G. 3.

Yādisaṃ kurute mittaṃ yādisañ c'ūpasevati
so pi tādisako hoti sahavāso hi tādiso.

It. *sa ve* statt *so pi.*

Str. 14 *Yato yato nivartate tatas tato vimucyate*
nivartanād dhi sarvato na vetti duḥkham aṇv api |

‚Wovon immer man sich abkehrt, von alledem ist man erlöst; infolge der Abkehr von allem empfindet man nicht das geringste Leid mehr.‘

Vgl. Devāta-Saṃy. 3, 4, G. 1 (S., Bd. i, S. 14):

Yato yato mano (fehlt in S[2]) *nivāraye*
na dukkham eti naṃ tato tato
sa sabbato mano nivāraye
sa sabbato dukkhā pamuccati.

‚Wovon immer man den Geist abkehrt, von alledem wird einem kein Leid mehr zuteil; wenn man also den Geist von allem abkehrt, so wird man von allem Leiden erlöst.‘

Str. 15, c *nindāpraśaṃsāsu samasvabhāvo* ‚gleichgiltig gegen Tadel und Lob‘, vgl. S. N. 213, b *nindāpasaṃsāsu avedhamānaṃ* ‚ihn, der bei Tadel und Lob unerschütterlich bleibt‘.

Str. 25, c, 26, c und 27, c *kulāny akulatāṃ yānti* vgl. J. 521, G. 22, d *kulā akulataṃ gatā.*

Str. 47 *Sukhaṃ ca duḥkhaṃ ca bhavābhavau ca* etc. = xii, Adhy. 25, Str. 31 s. unten, p. 365.

Str. 66, a *Avadhyā brāhmaṇā gāvo* vgl. S. N. 288, a *Avajjhā brāhmaṇā āsuṃ.*

Mahābh. xii, Adhy. 21.

Str. 2, b s. oben zu Mahābh. iii, Adhy. 2, Str. 46, b.

Str. 3, a + b *Yadā saṃharate kāmān kūrmo 'ṅgānīva sarvaśaḥ.* ‚Wenn man alles Begehren in sich verschließt, wie die Schildkröte ihre Glieder einzieht.' Vgl. Devatā-S. i, 2, 7, G. 2, a + b (S. Bd. i, S. 7):

Kummo va aṅgāni sake kapāle
samodahaṃ bhikkhu mano-vitakke.

‚Der Bettelmönch, der seine Geistestätigkeit in sich zusammenfaltet, wie die Schildkröte ihre Glieder unter ihre Schale zurückzieht.'

Str. 8, a *Yajñam eva praśaṃsanti* vgl. A. iv, 40, 3, G. 2, a (Bd. ii, S. 44) *Yaññam etaṃ pasaṃsanti.*

Str. 8, c *dānam eke praśaṃsanti* vgl. J. 547, G. 662, a *Dānam assa pasaṃsāma.*

Str. 18, a *Evaṃ dharmam anukrāntāḥ* vgl. Devaputta-S. 3, 2, G. 6, a (S., Bd. i, S. 57) *Evaṃ dhammā apakkamma.*

Mahābh. xii, Adhy. 25.

Str. 19, b *sarvāpi pṛthivī mama* vgl. J. 355, G. 5, c *sabbāpi paṭhavī tassa.*

Str. 23, a + b (auch Adhy. 174, 19, a + b und iii, Adhy. 261, 49, a + b) *Sukhasyānantaraṃ duḥkhaṃ duḥkhasyānantaraṃ sukhaṃ* = J. 423, G. 2, a + b *Sukhassānantaraṃ dukkhaṃ dukkhassānantaraṃ sukhaṃ.*

Str. 26, a (auch Adhy. 28, 16, a und Adhy. 174, 39, a) *Sukhaṃ vā yadi vā duḥkhaṃ* = J. 544, G. 63, a; S. N. 738, a; Vedanā-Saṃy. 2, G. 1, a (S., Bd. iv, S. 205) *Sukhaṃ vā yadi vā dukkhaṃ.*

Str. 31 (= v, Adhy. 36, Str. 47):

Sukhaṃ ca duḥkhaṃ ca bhavābhavau ca
lābhālābhau maraṇaṃ jīvitaṃ ca
paryāyataḥ sarvam avāpnuvanti
tasmād dhīro naiva hṛṣyen na śocet |

In v, 36, 47 aber *paryāyaśaḥ sarvam ete spṛśanti* und *na ca* statt *naiva*.

‚Glück und Leid, Werden und Vergehen, Gewinn und Verlust, Tod und Leben, aller dieser Dinge werden die Menschen abwechselnd teilhaftig, darum soll sich der Weise weder freuen, noch bekümmert sein.'

Vgl. A. viii, v, 2, G. 1 und vi, 5, G. 1 (Bd. iv, S. 157 und 159):

Lābho alābho ca yaso ayaso ca
nindā pasaṃsā ca sukhañ ca dukkhaṃ:
ete aniccā manujesu dhammā
asassatā vipariṇāmadhammā,
ete ca ñatvā satimā sumedho
avekkhati vipariṇāmadhamme.

‚Gewinn und Verlust, Ruhm und Unehre, Tadel und Lob, Glück und Leid, dieses sind bei den Menschen vergängliche empirische Erscheinungen, ohne Bestand, dem Wechsel unterworfen; der Gesammelte, Weise erkennt sie richtig und betrachtet sie als dem Wechsel unterworfen.'

Mahābh. xii, Adhy. 138.

Str. 19, d *nānādvijagaṇānvitaḥ* vgl. J. 545, G. 55, c (Bd. vi, S. 276); J. 547, G. 258, c und G. 417, c *nānādijagaṇākiṇṇaṃ*; J. 545, G. 72, c (Bd. vi, S. 278); Thag. 1068, c und 1069, c; P. V. ii, 12, 4, a *°gaṇākiṇṇā*; J. 545, G. 71, b (Bd. i, S. 278) und D. xxxii, G. 43, d (S. 207 der siames. Ausg.) *nānādijagaṇāyutā*; V. V. lxiii, 34, b; lxxviii, 12, b; lxxix, 12, b *°gaṇāyute*; J. 545, G. 54, b (Bd. vi, S. 276) *nānādijagaṇā bahū.*

Str. 20, b *śītacchāyo manoramaḥ* vgl. J. 316, G. 3, b; J. 493, G. 2, d; J. 547, G. 254, d, 257, d, 308, b — 312, b *śītacchāyaṃ manoramaṃ*; J. 430, G. 8, d; P. V. iv, 12, 3, b *sītacchāyā manoramā.*

Str. 51, c *ahaṃ tvām uddhariṣyāmi* vgl. J. 400, G. 2, c; J. 516, G. 21, c *ahan taṃ uddharissāmi*; Dhp. A. (singhales. Ausg.) S. 625, G., c *ahaṃ taṃ uddharissāmi.*

Str. 59, d *nityam udvignamānasau* vgl. Devatā-Saṃy. (S., I), II, 2, 7, G. 1, b (Bd. I, S. 53) *niccam ubbiggam idaṃ mano*; J. 140, G., a *Niccaṃ ubbiggahadayā*; J. 394, G. 2, c *niccaṃ ubbiggahadayassa*.

Str. 60, d *na praśaṃsanti paṇḍitāḥ* = D. XXXI, G. 1, d (S. 189 der siames. Ausg.); P. V. II, 9, 45, b *na pasaṃsanti paṇḍitā*; J. 213, G. 2, b; A. IV, 63, 5, G., d; P. V. II, 9, 45, b in Par. Dīp. III, S. 130 *na ppasaṃsanti paṇḍitā*.

Str. 114, b *nirvṛto bhava Lomaśa* vgl. Ap. in Par. Dīp. V, S. 69, G. 6, d *nibbuto hohi puttaka*.

Str. 144 *Na viśvased aviśvaste* etc. s. oben p. 358 f. zu Mahābh. I, Adhy. 140 und S. 340 unter Mahābh. XII, Adhy. 139: J. 343.

Str. 151, b *vistareṇāpi me śṛṇu* vgl. J. 495, G. 4, d *vitthārena suṇohi me*.

Mahābh. XII, Adhy. 245.

Str. 5, d *grāmam annārtham āśrayet* erinnert von fern an S. N. 386, b *gāmañ ca piṇḍāya careyya kāle*.

Str. 10, c *tūṣṇīm āsīta nindāyām* vgl. J. 496, G. 14, b *tuṇhīm āsīna subbataṃ* und J. 533, G. 14, c *tuṇhīm āsittha ubhayo*.

Str. 12, d ff. *taṃ devā brāhmaṇaṃ viduḥ* vgl. Dhp. G. 385, d ff.,[1] S. N. 620, f, 621, d ff., Udāna I, 6, G., d und I, 8, G., d *tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ*.

Str. 15 *Nābhinandeta maraṇaṃ nābhinandeta jīvitaṃ*
kālam eva pratīkṣeta nideśaṃ bhṛtako yathā |[2]

‚Man freue sich nicht über Tod und nicht über Leben, man warte einfach die Zeit ab, wie ein Diener den Befehl.‘

Vgl. Thag., G. 606 = 654, 685, 1003 = Mil., S. 45, G. 1:

Nābhinandāmi maraṇaṃ nābhinandāmi jīvitaṃ
kālañ ca paṭikaṅkhāmi nibbisaṃ[3] *bhatako yathā.*

---

[1] Schon verglichen von FAUSBÖLL in Dhp.[2]

[2] Siehe auch *Ind. Spr.*[2] Nr. 3600.

[3] An der entsprechenden Stelle Manu VI, 45 *nirveśaṃ*.

. . . ‚wie ein Diener seinen Lohn'.

Eine von den beiden Varianten, *nideśam* oder *nibbisaṃ-nirveśam* (*niveśam*), wird natürlich das ursprünglich allein Richtige gewesen sein.

Thag. 606, a + b + c auch = 607, a + b + c = 196, a + b + c. a auch sonst. c auch J. 242, G. 2, c *kālañ ca patikaṅkhāmi* (v. l. B^i *paṭik°*).

Str. 18 *Yathā nāgapade 'nyāni padāni padagāmināṃ*
sarvāṇy evāpidhīyante padajātāni kauñjare |

Str. 19 *Evaṃ sarvam ahiṃsāyāṃ dharmārtham apidhīyate*

‚Wie in die Fußspur des Elefanten andere Fußspuren von gehenden Wesen — wie alle Arten von Fußspuren hineinpassen in die des Elefanten, so ist jede Pflicht mit ausgedrückt in der Vorschrift der Wesenschonung.'

Vgl. im M. am Anfange des Sutta 28 (Bd. I, S. 184): *Seyyathā pi āvuso yāni kānici jaṅgamānaṃ pāṇānaṃ padajātāni sabbāni tāni hatthipade samodhānaṃ gacchanti, . . . evam eva kho āvuso ye keci kusalā dhammā sabbe te catusu ariyasaccesu saṅgahaṃ gacchanti* . . . ‚Wie, Freund, so viele Arten von Fußspuren gehender Lebewesen es auch gibt, alle diese in die Elefantenfußspur hineinpassen, so ist alles, was es an Gutem gibt, inbegriffen in den vier Idealwahrheiten.'

Str. 21, a *Evaṃ prajñānatṛptasya* vgl. Thag., G. 660, a *Evaṃ paññāya ye tittā*, und in c entspricht sich auf beiden Seiten *na . . . ati-*.[1]

Str. 30, d *tasyaiva devāḥ spṛhayanti nityam* vgl. Dhp., G. 94, d[2] und Thag. 205, d *devāpi tassa pihayanti tādino*, und Dhp., G. 181, c *devāpi tesaṃ pihayanti*.

Mahābh. XII, Adhy. 276.

Über Str. 4 *Susukhaṃ bata jīvāmi* etc. = J. 539, G. 125 etc. s. oben, p. 353 zu Mahābh. XII, Adhy. 178; 174, 17 und 18: J. 330 und 539.

---

[1] Zu 25, a + b: *Sarvāṇi bhūtāni sukhe ramante, sarvāṇi duḥkhasya bhṛśaṃ trasante* erinnere ich mich eines Pendants aus dem Pāli-Kanon, das ich aber nicht wieder habe auffinden können.

[2] Schon von Fausböll Dhp.[2] verglichen.

Str. 6 (auch Adhy. 174, Str. 46, und Adhy. 177, Str. 51):

Yac ca kāmasukhaṃ loke yac ca divyaṃ mahat sukhaṃ
tṛṣṇākṣayasukhasyaite nārhataḥ ṣoḍaśīṃ kalām |

‚Weder das irdische Glück der Sinnengenüsse, noch auch die hohe himmlische Seligkeit kommen (auch nur) dem sechzehnten Teile der Seligkeit des Erlöschens des Begehrens gleich.‘

Udāna II, 2, G.:

Yaṃ ca kāmasukhaṃ loke yaṃ c'idaṃ diviyaṃ sukhaṃ
taṇhakkhayasukhassa te kalaṃ n'agghanti soḷasiṃ.

Str. 7 *Yathaiva śṛṅgaṃ goḥ kāle vardhamānasya vardhate*
tathaiva tṛṣṇā vittena vardhamānena vardhate |

‚Wie das Horn des allmählich wachsenden Rindes allmählich mitwächst, ebenso wächst das Begehren mit dem Wachsen des Besitzes.‘

Vgl. J. 467, G. 3:

Gavaṃ va siṅgino siṅgaṃ vaḍḍhamānassa vaḍḍhati
evaṃ mandassa posassa bālassa avijānato
bhiyyo taṇhā pipāsā ca vaḍḍhamānassa vaḍḍhati.

‚Wie bei Rindern das Horn des Gehörnten, während dieses wächst, mitwächst, so wächst immer größer Begehren und Durst des beschränkten, törichten, erkenntnislosen Mannes, während er selber wächst.‘

Der Gedanke ist hier weniger logisch und weniger schlagend kurz gefaßt als in der Mahābh.-Str., und auch sprachlich sieht *Gavaṃ va siṅgino* etwas unnatürlich aus. Die J.-G. hat also vermutlich mehr von der ursprünglichen Form verloren als die Mahābh.-Str.

Str. 10, b *ātmanā sopamo bhavet* vgl. Dhp., G. 129, c und 130, c und S. N. 705, c *attānaṃ upamaṃ katvā.*

Nach Str. 3 dieses Mahābh.-Adhy. 276 ist der Inhalt ein alter Itihāsa (*atrāpy udāharantīmam itihāsaṃ purātanaṃ gītaṃ Videharājena . . .*). Durch diesen Umstand wird der Schluß, der sich aus den Parallelen ergibt, für dieses Kapitel natürlich noch sicherer gestellt.

Aus Mahābh. XIII, Adhy. 93

führe ich nur eine gelegentlich gefundene Entsprechung an. Eingehend verglichen habe ich dieses Kapitel nicht.

Str. 47 *Kāmaṃ kāmayamānasya yadā kāmaḥ samṛdhyate*
athainam aparaḥ kāmas tṛṣṇā vidhyati bāṇavat |

,Wenn dem, der einen Wunsch hegt, dieser Wunsch in Erfüllung geht, dann bohrt sich (sofort) wie ein Pfeil in ihn ein neuer Wunsch, ein dürstendes Begehren.'

Vgl. J. 467, G. 2 *Kāmaṃ kāmayamānassa tassa ce taṃ samijjhati*
tato naṃ aparaṃ kāme ghamme taṇhaṃ va vindati.

,Wenn dem, der einen Wunsch hegt, dieser in Erfüllung geht, dann erreicht (?) ihn ein neuer Wunsch, wie man in der Hitze Durst bekommt.'

Gegen den sprachlichen Ausdruck dieser Gāthā ist mancherlei einzuwenden, und der Kommentar hat seine liebe Not, das Knäuel aufzuwickeln, wobei es natürlich nicht ohne gewaltsames Knotenzerreißen abgeht. Ob Korrekturen vorzunehmen sind, ist fraglich. Möglicherweise sind schon dem Kompilator die Fehler mit untergelaufen bei seinem Versuch, die Strophe, die er gehört hatte, und deren Klang ihm verschwommen in den Ohren lag, wieder zusammenzubringen.

Für dieses Mal muß ich abbrechen; ich fürchte ohnehin die Raumrücksichten schon arg außer Acht gelassen zu haben. Ich gedenke aber gelegentlich die Aufzählung solcher Parallelen fortzusetzen und dann unter anderem auch die höchst interessante Entsprechung in der langen Schilderung der Flora und Fauna des Gandhamādanaberges Mahābh. III, Adhy. 158, 40 ff.: Vessantaraj. Nr. 547, Gs. 326—432, die ich hier nur noch konstatiere, eingehender zu betrachten.

Als Fazit meiner Gegenüberstellungen ergibt sich mit ziemlicher Gewißheit der Satz, daß an den untersuchten Stellen weder die Jātakas die Vorlage für das Mahābhārata gewesen sind, noch umgekehrt dieses für jene, sondern daß beide zur Zeit ihrer Abfassung schon vorhandenes Literaturgut benutzt haben, das Gemeingut war. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß dasselbe ihren Verfassern vielfach mündlich bekannt geworden war, weil hie und da die auf beiden Seiten differierenden Worte wenigstens große Klangverwandtschaft

besitzen. Im indischen Altertum ist ungeheuer viel gesungen und gesagt worden, das ist eine weitere Lehre, die Untersuchungen wie die vorstehende uns einprägen müssen, denn die ganze geistige Atmosphäre war wie mit vulkanischen Partikelchen gesättigt mit geflügelten Worten metrischer Natur. Das ist nicht wunderbar, denn schon zur Zeit des indogermanischen Gesamtvolkes spielten Lieder eine große Rolle. Ich werde das auf religionsgeschichtlichem Wege späterhin erweisen. Fast mit jedem Atemzuge sog, bildlich gesprochen, der Versdichter der Mahābhārata- und Jātaka-Zeit vorhandene Verspartikelchen ein und gab sie wieder von sich. Um das deutlich zu machen, habe ich bei meinen Vergleichungen auch übereinstimmende Verbindungen von nur zwei Worten nicht verschmäht, wenn sie nicht alltäglich sind. Die Summe der Parallelen wird in manchen der verglichenen Kapitel vielleicht noch größer sein, als ich sie festgestellt habe, denn bei noch so eingehender und systematischer Vergleichung entziehen sich dem Blick leicht diejenigen kongruenten Stücke, an deren Anfang ein Wort geändert ist. Diese Möglichkeit des Übersehens einiger Parallelen ändert aber natürlich nichts am Gesamtergebnis. Nach meinen bisherigen Proben bin ich geneigt anzunehmen, daß sich im Mahābhārata nicht viele Kapitel finden werden, die gar kein paralleles Stück aufweisen. Das Mahābhārata sowohl wie die Werke des Pāli-Kanons waren in hohem Grade abhängig von der im Volke fluktuierenden geistigen Produktion ihrer Tage und der unmittelbar vorangegangenen Zeit. Daß darunter auch geschlossene Werke gewesen sein können und vielleicht gewesen sein werden, gebe ich natürlich zu. Ich habe kein Interesse daran, dem Urteil hierüber in positiver oder negativer Richtung vorzugreifen. Was unter dem Gesichtswinkel derartiger Abhängigkeit aus der kanonischen Würde der Pāliwerke wird, ist eine Frage, die die Erörterung herausfordert und dieselbe an anderer Stelle finden wird. Für das Mahābhārata möchte ich hier folgendes noch bemerken. Die Mahābhārataforschung hat es ebenso nötig, aus den Schriften des Pāli-Kanons sich Bestätigungen oder Belehrungen zu holen, wie die Kanonforschung aus dem Mahābhārata. Der Pāli-Kanon ist partienweise bei-

nahe wie eine Handschrift des Mahābh. zu verwerten und umgekehrt. Nur wer nicht selbst in Hunderten und Tausenden von Fällen durch Vergleichung paralleler Stücke in demselben Werke oder in verschiedenen die Erfahrung gemacht hat, wie unsicher alle indische Überlieferung ist, wie in den seltensten Fällen ein und dasselbe Stück an zwei verschiedenen Stellen genau identisch wiederkehrt, kann den Mut haben, nicht-vedische indische Texte in der Form, in der die Ausgaben sie bieten,[1] arglos hinzunehmen, wenn er noch Möglichkeiten der Vergleichung hat. Meine Pāligrammatik auf den Werken des Pāli-Kanons aufzubauen, wie sie uns vorliegen,[1] hätte ich mich vor der Zukunft geschämt. Ähnlich liegt die Sache mit dem Mahābhārata. Soviel ich bei meiner natürlich nur sehr fragmentarischen Kenntnis desselben beobachtet habe, kehrt niemals eine Partie, die wiederholt sich darin findet, genau in derselben Form wieder.

Auf Seiten der Mahābhārataforschung ist der Wert der Vergleichung der Pāliwerke anerkannt. Ich glaube aber, daß der Nutzen, den die Mahābhāratakenntnis aus dem Pāli-Kanon ziehen kann, doch so lange Stückwerk bleiben muß, als nicht an dem Versschatz des Mahābhārata dieselbe Arbeit durchgeführt wird, die ich in den vergangenen Jahren an den Gāthās des Pāli-Kanons durchgeführt habe, die Arbeit, alle Mahābhārataverse in ihre Pādas zu zerlegen und diese Pādas alphabetisch zu ordnen, um sie dann mit den Pāli-Pādas zu vergleichen. Umfassende und definitiv bindende Ergebnisse ist nur sie zu liefern imstande. Die Frage nach der Einheit oder Mehrheit des Verfassers oder der Verfasser des Mahābhārata z. B. ist nur auf diesem Wege abschließend zu lösen, wie ich mir mit der Hoffnung schmeichle, mit meiner Methode die Entstehungsgeschichte der Werke des Pāli-Kanons nicht unerheblich aufzuhellen.

[1] Ich meine das selbstverständlich nicht als Kritik der Ausgaben, sondern des überlieferten Textes.

Ägyptologische Miszellen.

Von

Alfred Jahn.

1. *Über* und , *ỉt und ỉtf ‚Vater‘.* — Da bereits die Pyramidentexte unterschiedslos beide Schreibungen bringen und an zwei verschiedene Worte von so großer teilweiser Übereinstimmung für einen so elementaren Begriff nicht zu denken ist, muß sowohl als auch ein Wort darstellen, kann also nur eine defektive Schreibung für sein. Das Wort *ỉtf*, von dem überdies noch die ebenfalls defektive Schreibung vorkommt, ist wohl mit Brugsch von der Wurzel ‚besprengen‘ abzuleiten und stellt eine mit gebildete Ableitung dar, also = generator. Mit ϫⲫⲟ, ϫⲫⲉ, ϫⲡⲟ gignere, womit Levi (*Dizionario* iv, S. 270) zusammenstellt, hat letzteres nichts zu tun. Denn ϫⲡⲟ ist entstanden aus dem demotischen Kausativ *ti-šôpe*, das auf ein hierogl. *dut ḫpr* ‚geben, daß jemand lebt‘ zurückzuführen ist. Dem Worte entspricht das koptische ⲉⲓⲱⲧ, ⲓⲱⲧ pl. ⲉⲓⲟⲧⲉ, ⲉⲓⲁⲧⲉ, ⲓⲁϯ, ⲓⲟϯ, ⲓⲟⲩϯ. Entweder ist nun das von (spr. *yótef*) im Koptischen mit *t* metathesiert worden und dann im Inlaute verschwunden (*yótef* — *yoft* — *yôt*), oder es liegt hier ein ebenso merkwürdiger Fall wie bei dem arab. نِصْف ‚Hälfte‘ vor, welches im Vulgärarabischen bekanntlich zu *nuṣṣ* geworden ist. Der Ausfall des bei wäre wie bei dem arabischen Analogon durch eine Assimilation (*yott*) und durch Ausfall des Teschdîd unter Eintritt von Ersatzdehnung (*yôt*) zu erklären.

2. *Über die Gruppe swtn (du) ḥtp.* — (Wnis, 42, 298; Grabstele in Alnwick Castle, Florenz, Turin); (Toti 43); (CHAMP. *Gr.* 513); demot. (Rhind pap. p. 17, 5 = hierogl. , bzw.); (Turin, Stele 53) sind Beispiele für die verschiedenen Schreibungen dieser Formel.

BRUGSCH übersetzte sie (*WB.* III., S. 1007 und in der *Ägyptologie*) mit: ‚die königliche Gabe eines Opfertisches' oder ‚der König gewährt einen Opfertisch'. LEVI (*D. G. C. E.* III, 307) sagt von ihr nur: ‚proscinema delle offerte funerarie'. ERMAN (*Ä. Gr.* 1894, S. 40 *, Anm. a) nannte sie: ‚unverständlich'. — Die Ansicht BRUGSCHS ist unhaltbar. Weder aus den Staats- und Religionsaltertümern der Ägypter, noch durch eine anderssprachige Quelle läßt sich dieselbe erhärten; und was soll übrigens der Sinn dieser Übersetzung sein? — Die Formel kommt auf den kleinsten Stelen der unbedeutendsten Ägypter vor, von deren Existenz der Pharao nicht einmal Kunde haben konnte. Die sonst vielfach beliebte Übersetzung: ‚der König gewährt die Beisetzung' ist grammatisch und lexikalisch falsch. Auch ist gar nicht nachzuweisen, daß jede Bestattung gleichsam nur ‚im Namen seiner Majestät des Königs' vorgenommen werden durfte. Der Pharao hatte nicht das Recht, jemandem die Beisetzung zu verweigern, und steuerte selbstverständlich auch nicht Opfergaben für jede Bestattung bei. Die letztere hatte mit der Macht- und Willenssphäre des Königs nichts zu tun. Wenn es z. B. DE ROUGÉ, *Inscr. hiér.* 1, Z. 8 heißt: ‚Das Totenopfer an Fleisch, Brot, Wein, welches mir der König für meine Ergebenheit gegen ihn gegeben hat,' handelt es sich nur um einen speziellen Fall einer außerordentlichen Pietät gegen einen seiner getreuen Vornehmen. Die (*L. D.* II. 146 a mit Varianten), welche BRUGSCH zur Erklärung der Gruppe heranzog, sind mit ‚zwei königliche Opfertische' unrichtig übersetzt, wie das folgende zeigt. Die älteste Schreibweise der Gruppe ist die eingangs zitierte , bei welcher auf keinen Fall an eine kalligraphische Umstellung der Zeichen gedacht

werden kann. Daß hier von einem ‚König' (*swtn*) nicht die Rede ist, ergibt sich aus dem Umstande, daß die Pyramidentexte nirgends auf menschliche Verhältnisse im Diesseits anspielen und im Gegensatze zu den Inschriften späterer Zeit, in welchen der König stets das Prädikat: [hieroglyphs], [hieroglyphs] oder [hieroglyphs] erhält, weder Wnis noch Toti, Popi I, Mirnirê', Popi II, die doch alle Könige waren, den Königstitel zuerkennt. Die einzige Stelle Wnis 298 allein läßt schon in ihrem Zusammenhange eine Übersetzung der Gruppe mit: ‚der König gewährt einen Tisch oder Totenopfer oder Beisetzung' nicht zu. Bekanntlich findet sich die Gruppe meistens am Anfange der Texte von Stelen und leitet einen Satz von folgender vollständigster Form ein: *swtn ḥtp* (*dw*) oder (*dw*) *ḥtp n kꜣ n* . . . (folgt der Name des Toten) *isir* (Isiri) . . . (folgen noch andere Götternamen) . . . *dw. sn* . . . etc. *ḫꜣ.w n tꜣ* . . . etc. ‚*swtn* (*dw*) *ḥtp* für das Ka des N. N. Isiri, Anupi etc., sie mögen gewähren, daß man herauskomme, um zu sprechen: „Tausende von Broten etc."' — *swtn du ḥtp n kꜣ* . . . ist also vom folgenden Satze zu trennen. Die Götternamen sind im letzteren nur zum Zwecke besserer Hervorhebung vor *dw. f* oder *dw. sn* gestellt. Was bedeutet also die Formel? Wenn nun [hieroglyphs] nicht Nomen ‚König', ist, so kann es nur ein Verbum sein. Das tatsächlich vorkommende [hieroglyphs] besitzt aber die Bedeutung ‚macellare, uccidere, scannare, ammazzare, sacrificare un animale' (Levi III, 308), eine Bedeutung, welche scheinbar nicht hineinpaßt. Geht man jedoch von der Tatsache aus, daß das *swtn* der Formel im Sinne des Opferns gebraucht wird und daß das Koptische ein Verbum **соⲩтⲛ** T., **соⲩтеⲛ** M., **сооⲩтⲛ** T., **сωоⲩтеⲛ** mit der Bedeutung ‚dirigere, tendere, porrigere, offerre' (vgl. **ерреqсωоⲩтеⲛ** M. εὐμετάδοτος εἶναι, facilis esse in offerendo, I. Tim. VI. 18) aufweist, so kann die ursprüngliche Bedeutung ‚ein Opfertier schlachten' gewesen sein, aus welcher sich die Bedeutungen ‚schlachten' und ‚opfern' differenziert haben. Ich übersetze das *swtn* der obigen Gruppe also mit ‚(Opfer) darbringen'. Da *ḥtp*(*w*) mit Rücksicht auf das gewöhnlich folgende [hieroglyphs] etc. allgemein mit ‚Opfergaben, Totenopfer' übersetzt werden muß (s. Levi V., S. 222, Brugsch III, S. 1006), bleibt nur noch das [hieroglyph] zu

erklären übrig. Die Texte stellen 𓊵 entweder vor oder hinter 𓊵 (s. oben). Die letztere Stellung beweist nicht nur die Unmöglichkeit der Erklärung ‚der König gewährt die Totenopfer‘, da eine Folge Subjekt — Objekt — Prädikat weder in den chamitischen, noch in den semitischen Sprachen möglich ist, sondern benimmt auch dem Zeichen 𓇓 in dieser Verbindung jegliche selbständige Bedeutung. 𓇓 ist hier bloß Determinativ zu 𓊵. △ erscheint in der Stele der Bintrašet 13, 20 als solches Determinativ zu 𓊵 *ḥtp* und das hieroglyphische Zeichen des Opfertisches △○Ծ, (BR. *WB.*, S. 1007) enthält das Zeichen △ ebenfalls. Später wurde die ganze Gruppe mißverstanden und es entwickelten sich die Schreibungen der anderen Art mit 𓇓 vor 𓊵. Den Schluß aus vorstehenden Erwägungen ziehend, lese ich die Gruppe *swtn ḥtp* und übersetze sie bloß mit ‚Darbringung der Opfergaben‘.

3. *Über den Lautwert der Hieroglyphen* 𓇋 *und* 𓄿. — Im 46. Band der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (S. 725 ff.) hat STEINDORFF mit Heranziehung und Erweiterung der SETHEschen Beweise für den konsonantischen Wert der Hieroglyphen 𓇋 und 𓄿 der ersteren den Wert des semitischen י und der letzteren den des א zugesprochen. Ich will im folgenden zu den Gleichungen 𓇋 = י und 𓄿 = א noch einiges hinzufügen.

Bekanntlich steht dem 𓇋 im Semitischen öfters א und im Koptischen sehr oft der bloße Vokal gegenüber. Um diese Tatsache zu erklären, hat sich STEINDORFF (a. a. O.) damit geholfen, einen frühzeitigen Übergang des 𓇋 = י in א ‚in einer großen Anzahl von Fällen‘ anzunehmen, so daß 𓇋 ‚in der späteren Zeit lediglich als א‘, ‚als א κατ᾽ ἐξοχήν‘ betrachtet worden sei. STEINDORFF hat hiebei übersehen, daß sich dem 𓇋 in der ältesten Zeit schon א in Wurzeln, welche dem Ägyptischen und dem Semitischen gemeinsam sind, gegenüberstellt. Ich verweise auf 𓊹𓃀𓀁 ‚begehren‘, hebr. אבה, neuar. أبى ‚wollen‘, äth. አበየ፡ ‚nicht wollen‘, 𓇋𓋴𓂋𓆭, hebr. אֶשֶׁל, aram. אַתְלָה, ar. أَثْل ‚Tamariske‘, 𓇋𓉔𓄿𓃀𓀁, hebr. אָהַב ‚sich freuen‘ u. a. m. Um diese Gleichung zu erklären, muß man an einen Wechsel

zwischen ägyptischem ꞽ und semitischem א denken,[1] ähnlich wie innerhalb des Semitischen im Assyrischen das ꞽ im Silbenanlaut der verba primae ꞽ in א übergeht oder ꞽ sich in א verwandelt hat in *ūmu* ‚Tag' gegenüber arab. *yáumuⁿ*, äth. *yôm*, hebr. *yôm*, syr. *yáumā*. Den zweiten Umstand, daß im Koptischen[2] dem 𓇋 oft der bloße Vokal gegenübersteht, kann man noch sicherer mit Übergang des 𓇋(ꞽ) in א erklären, zumal derselbe schon im Altägyptischen vorkommt: 𓅃𓅃𓅃𓏏 : 𓇋𓅃𓅃𓂝, 𓅃𓅃𓋹 : 𓇋𓅃, 𓅃𓏏𓅭 : 𓇋𓏏𓅭, 𓅃𓋹 : 𓇋𓋹 (nach Levi, *Dizionario*, Bd. i und vii), und das Koptische diesen Wechsel ebenfalls zeigt, z. B. 𓇋𓅃 argilla ⲟⲙⲉ, ⲟⲟⲙⲉ, ⲟⲙⲓ, ⲉⲓⲟⲙⲉ lutum, argilla. Auch an einen bloßen Verlust des 𓇋 (ꞽ) im Koptischen kann man in vielen Fällen denken.

Das 𓇋 erscheint aber auch prosthetisch, entsprechend dem Alif prostheticum des Semitischen, ein Umstand, den Steindorff nicht erklärt hat. Das Alif prostheticum ist nun als bloßer leichter Vokal-

[1] Das Ägyptische als ein von dem ursprünglichen Semitischen abgeleitetes Idiom aufzufassen heißt luftige Hypothesen konstruieren; für die Verwandtschaft beider wird das komparative Studium des Chamitischen und Semitischen noch bessere Erklärung liefern. — Fälle wie 𓇋𓈖𓎡 ⲁⲛⲟⲕ — hebr. אָנֹכִי, phön. אנך, אנכי, Meša-I. אנך, ass. *anâku* (Tell-el-Amarna *anûki*) ‚ich' und 𓇋𓏠𓈖𓀭, 'Αμμών, אָמֹן ‚Gott Amon' beweisen nichts gegen die Gleichung 𓇋 = ꞽ. Denn 𓇋𓈖𓎡 ist als *ỉn*-Form des älteren 𓅱 *wỉ* (ỉnk für *ỉnkwỉ*; das 𓎡 von 𓇋𓈖𓎡 ist Rudiment von 𓎡𓅱 ‚sein') schwerlich mit dem semitischen Pronomen personale zusammenzustellen, trotz Somâli *aniga*, Masch. Kab. *neku*, *nek* und die Transkription אָנֹכִי rührt aus einer späteren Zeit her. 𓇋𓏠𓈖𓀭 dürfte wohl *yamôn* gesprochen worden sein wie 𓇋𓏠𓈖𓏏𓉐 trotz kopt. ⲁⲙⲉⲛⲧⲓ, ⲉⲙⲉⲛϯ, ⲁⲙⲉⲛⲧⲉ, griech. ἀμένθης *yaménti*; vgl. arab. يَمِين die rechte Hand, يَمَن die rechte Seite, hebr. יָמִין die rechte Seite, aram. ܝܡܝܢܐ. יַמִּין die rechte Hand, ass. *imnu* rechts, da der *yaménti* rechts lag, wenn man sich gegen die Nilquelle wandte und die Wurzel im Ägyptischen auch diese Bedeutung hat. 𓇋𓏠𓈖𓀭 dürfte wohl mit 𓇋𓏠𓈖𓏏𓉐 zusammenhängen.

[2] Wenn das Koptische überhaupt die von manchen bevorzugte Rolle eines ‚Deus ex machina' spielen soll; Sprachperioden, zwischen denen Jahrtausende liegen, sollte man doch vorsichtiger vergleichen.

ansatz zum Zwecke leichterer Aussprache von Konsonantengruppen streng von dem Alif hamzatum zu unterscheiden. Dieser Vokalansatz ist nun im Alt- und Neusemitischen fast durchwegs *i*; so altarabisch اِبْنٌ اِمْرُءٌ اِسْتَقْتَلَ اِقْتَلَّ, اِقْتَتَلَ, اِنْقَتَلَ, اِعْمِلْ, اِجْلِسْ; beim Imperativ m. sg. der Verba firma der I. Form mit U-Imperfekt, z. B. اُقْتُلْ ist *u* nur eine Assimilation des *i* an den Mittelvokal. Man kann nun für das Ägyptische einen gleichen Vorschlagsvokal annehmen und somit erklärt sich diese Rolle des als eine bloße graphische Verwendung des י bedeutenden Zeichens für das prosthetische *i*. Daß י nicht selten in *î* aufgelöst wird, zeigt das verwandte Semitische zur Genüge. Wie nun der Semite den Konsonanten *y* und den Vokal *î* graphisch nicht unterscheidet, mag der Ägypter für *y* und *ĭ* verwendet haben. Das des Mittleren Reiches kommt hier nicht in Betracht. ist also nur

Für bleibt dann die schon von STEINDORFF erkannte Zusammenstellung mit א übrig, welche sowohl durch Gleichungen wie ,Majestät', און ,Kraft, Vermögen'; ,sich beeilen', אִץ id.; ,aufbrauchen', אָסַף ,verwenden' etc., als auch durch den Wechsel mit semit. ע, z. B. ,Stunde', עֵת ,Zeit' und durch den Wechsel von mit (also ebenfalls ע), z. B. (P. Mag. 8, h) für sonstiges bestätigt wird. Als א wird vom Neuen Reiche an auch mater lectionis für alle möglichen Vokale, ähnlich wie das hebräische א, das arabische ا. So ist die Verwendung des als scheinbares Vokalzeichen zu erklären.

Wenn im Koptischen öfters in י übergegangen ist, so findet dies eine genaue Analogie im Semitischen. In ειωϩε = ist in י im Wortanfang übergegangen wie im Syrischen א in י in ילף, ܝܠܦ (neben אלף) ,lernen'. In Fällen wie ϲϩαϊ = (*sḫ'*) ist in י im Wortende übergegangen, wie ein Gleiches geschah beim neuarabischen قِرَايَة für ursprüngliches قِرَاءَة ,Lesung', beim afrikanischarabischen *qarêt* (kairinisch *'arêt*) für klassischarabisches قَرَأْتَ ,ich habe, bezw. du (Mann) hast gelesen'. Vgl. ferner hiezu die zahlreichen Verba III. א und III. י im Semitischen (speziell im

Arabischen), welche in den ersten zwei Radikalen übereinstimmen und gleiche Bedeutung haben. Zu Fällen wie (Mittl. Reich; kopt. ϩⲁï) für das alte , in denen ebenfalls in ، übergegangen ist, vgl. in bezug auf die Schreibweise arab. مِائَةٌ, neben مِئَةٌ.[1]

Was stellt nun vor, das in den Texten des Neuen Reiches das zu א gewordene ersetzt? — erscheint nie als Stammkonsonant; Fälle wie ‚waschen' sind nur Kalligraphien (steht für ỉ'ỉ). dient in den Texten des Alten und Mittleren Reiches zur Wiedergabe eines Ableitungssuffixes (Nisbe) und ist lediglich + , d. h. يّ. Es entsteht öfters aus dem ebenso verwendeten einfachen (= ى) + dem 3. Radikal der Stämme III. inf., der ebenfalls ist: z. B. ‚geliebt' von ‚lieben'.[2]

4. *Das hieroglyphische Äquivalent für das koptische* ⲟⲩⲱⲙ, ⲟⲩⲟⲙ, ⲟⲩⲁⲙ, ⲟⲩⲉⲙ *‚manducare'*. — Die ägyptischen Texte weisen vier Formen auf: (Wnỉs 303, 512), , , (passim), (mit verschiedenen Varianten), zu welch letzterem Levi I, 187 das hebräische אָמַן *nutritore* stellt (?!), schließlich , (passim). Doch ist in den Pyramiden bloß , und das δὶς λεγόμενον nachzuweisen. Das älteste Wort ist *wn*, das in der Wnỉspyramide durchgängig gebraucht wird, wogegen daselbst nur fünfmal (148, 310, 328, 508, 510) vorkommt. ist natürlich nur eine Form mit prostheticum von *'m*. *'m* hat selbstverständlich mit *wn* nichts zu tun. *wn* (Wnỉs 191, 195, 204 etc.) hat die Bedeutung ‚essen' (vom gesitteten Menschen), *'m* (Wnỉs 148, Mirnirê' 552, 761, Popi II. 1093, 1094) die Bedeutung *divorare*, ‚fressen' (mit tierischer Gier), im späteren Ägyptisch erst die von ‚essen'. Nur aus *wn* läßt sich das koptische ⲟⲩⲱⲙ mit Übergang von *n* in *m* ableiten und sowohl Brugsch (*WB*. I., S. 78,

[1] S. auch Erman, *Äg. Gramm.*, 2. Aufl., § 71.

[2] Vgl. übrigens Steindorffs Ansicht a. a. O.

186) als auch LEVI (I, S. 59, 187) irrten, als sie ⲟⲩⲱⲙ mit *ʿm* zusammenstellten. Was *ìm* betrifft, so ist die älteste nachweisliche Stelle, in der es vorkommt, Pap. Prisse I, 8, VII. 2 u. XV, 7; also ist *ìm* doch späterer Provenienz als das *wn* der Pyramiden und weist einen dialektischen Lautwandel des *w* zu *y* auf, wie er im chamitisch-semitischen Sprachgebiete so häufig ist. Man muß also unterscheiden: 1. *wn* ,essen', spätere Gestalt *ìm* ,essen, fressen', koptisch ⲟⲩⲱⲙ mit Wandel des ﹏ in = *m*, 2. *ʿm* ,fressen, essen'.

5. *Die ägyptische Fragepartikel* dürfte ähnlich entstanden sein wie das neuarabische *êš*. Wie dieses aus ursprünglichem أَيُّ شَيْءٍ ,welche Sache' abzuleiten ist, kann auf ein ursprüngliches Fragewort *ì* (*y*) [Mittl. Reich , Saho, ʿAfar *îyā*, *ay*, *ā*, Somâli *áyyo*, *ê*, Chamir, Agaumeder *ay*, Bilin, Dembea, Quara, Bedscha *au*, arab. أَيُّ, Tigrê-Geʿez አይ፣, hebr. אי, syr. ܐܝ, assyr. *aiu*] und *res*, also *ì-ḫt* = *ìḫ*, zurückgeführt werden.

6. *Analogien zu zwei Wnìs-Stellen.* — a) Wnìs 214: Die Phrase *erḫiw em rô.sen* bedeutet wörtlich: ,Die, welche verständig sind in ihrem Munde' (das *em* ist l. c. ausgefallen, jedoch nach dem Nofriw-Texte, MASPERO, *Les Inscriptions des Pyramides de Saqqarah*, S. 27, Anm. 4 hineinzukorrigieren), d. h. ,Die, welche verständig sind in ihren Aussprüchen'. Der Ausdruck dürfte etwa bedeuten ,die sehr Wissensreichen, sehr Verständigen'. Vgl. hiezu Stele der Bintrašet Z. 10: *sêḫ em ḏbaʿewf* ,der Schreiber mit seinen Fingern', d. h. ,der sehr kundige Schreiber'.

b) Wnìs 234: ,Nicht hat er sein Brot, nicht hat er das Brot seines Kȝ, aber sein Brot ist das Wort des Keb.' Vgl. Evangel. Luc. IV, 4: Γέγραπται, ὅτι οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐπὶ πάντι ῥήματι θεοῦ.

Ägyptologische Studien.

Von

Nathaniel Reich.

I. Eine neue Bezeichnung der ersten Person sing. masc. gen. im Ägyptischen, zugleich ein neuer Beweis für die posthume Niederschrift des Papyrus Harris Nr. 1.

Im ‚großen Papyrus Harris Nr. 1' werden — soweit ich sehe — Stellen, wie z. B.:

XLVII/2 mit ‚ich machte',

XX/3 mit ‚ich' (siehe z. B. Piehl, *Dictionnaire* etc. s. v.),

III/4

mit ‚erhöre meine Bitten',

oder III/5 mit ‚ich geselle mich',

oder III/5 mit ‚meine Seele',

umschrieben. Ebenso verfährt man auch mit folgenden Stellen desselben Papyrus, deren Transskription ich danebenstelle.

VIII/3

XL/7 u. 15

LXXV/8

V/6 etc.

In allen diesen Beispielen sehen wir ein Determinativ, welches hier gewöhnlich mit dem sitzenden König umschrieben wird. Auffallend in bezug auf die Umschreibung dieses Determinativs sind aber schon Beispiele, wie das folgende:

XXVI/6 und das in derselben Zeile befindliche

XXVI/6 mit ; denn aus diesen Umschreibungen ist unzweideutig zu entnehmen, daß mit unserem Determinativ nicht etwa das in der Druckschrift leicht zu verwechselnde Zeichen für den ‚sitzenden Gott', sondern das für den ‚sitzenden König' gemeint ist.

Nun möchte ich auf das allererst angeführte Beispiel XLVII/2 hinweisen, in welchem das fragliche Zeichen ebenso wie in den Beispielen III/4, III/5, XX/3 die erste Person singularis vertritt. Dies wäre in diesen Fällen nichts auffallendes; denn die erste Person

wird oft in dieser Weise bezeichnet. Aber in ebenderselben Zeile steht mit ebendemselben Determinativ

XLVII/2 , welches in diesem Falle ganz richtig mit umschrieben zu werden pflegt, ebenso wie z. B.

V/12, VIII/8 oder XLV/6 mit etc.; denn diese Wörter werden auch regelmäßig mit der ‚Mumie' determiniert. Daß dieses Determinativ in den letzten Beispielen wirklich die Mumie darstellt, ist bekannt und wird allgemein anerkannt. Wenn wir nun folgerichtig vorgehen wollen, so müssen wir vor allem auch die in den Beispielen VIII/3, XL/7 u. 15, LXXV/8, V/6 u. XXVI/6 nach der Reihe mit , , , u. transskribieren, denn auch diese Wörter werden immer mit determiniert.

Nachdem wir die richtige Bedeutung und damit den richtigen hieroglyphischen Vertreter unseres hieratischen Determinativs erkannt haben, so entsteht nun die Frage, wie wir das genau so aussehende Determinativ der anderen angeführten Beispiele in hieroglyphische Schrift zu übertragen hätten. In diesen Beispielen drückt es die erste Person singularis masculini generis aus. Wir kennen nun zwar zur Bezeichnung der ersten Person das Zeichen des ‚sitzenden Gottes' , des ‚sitzenden Königs' , des ‚sitzenden Mannes' (für das Femininum das der ‚sitzenden Frau'), dem Piehl, *Recueil* ii, p. 121 ff. das besonders bei Verstorbenen gebrauchte Determinativ der Pflanze hinzufügte (vgl. dazu Spiegelberg, *Recueil* xxvi, p. 49 ff.) und Schäfer, *ÄZ*, 1902, p. 65, ein allerdings vereinzeltes Beispiel der Verwendung des Zeichens für diesen Zweck. Diese Bezeichnungen zum Ausdruck der ersten Person sing. kennen wir. Aber die ‚Mumie' zur Bezeichnung der ersten Person sing. war bislang nicht festgestellt. Nun verstehen wir, warum die ersten fünf Beispiele dieses Aufsatzes — und diesen

könnte aus demselben Papyrus eine ganze Menge hinzugefügt werden, enthält doch fast jede Zeile sogar mehrere solcher Art! — und auch die anderen derselben Handschrift zwar richtig mit der ersten Person, die sich sinngemäß ergibt, übersetzt, aber nicht mit der ‚Mumie', sondern mit dem ‚sitzenden König' in die hieroglyphische Schrift transskribiert wurden; eben weil das erstere Zeichen in dieser Verwendung unbekannt war. Aus demselben Grunde wurden dann auch wenigstens einige der Gruppen — deren Determinierung in der hieratischen Schrift gar zu deutlich dieselbe war, wie die zur Bezeichnung der ersten Person singularis — mit der ‚Mumie' determiniert. Andere wiederum — dazu gehören die nächsten fünf Beispiele, welche diese Untersuchung aufführte — wurden wieder deshalb richtig mit der ‚Mumie' und nicht mit dem ‚sitzenden König' in der hieroglyphischen Transskription determiniert, weil diese Wörter zweifellos nach regelmäßigem orthographischen Gebrauch mit ersterem Zeichen näher zu bestimmen waren. Daß aber ein und dasselbe hieratische Zeichen nicht zwei verschiedene Bedeutungen haben kann, ist selbstverständlich. Wir müssen also annehmen, daß auch die ‚Mumie' zur Bezeichnung der ersten Person singularis in der ägyptischen Schrift gebraucht werden konnte und auch gebraucht wurde. —

Nun drängt sich die Frage auf, wieso es komme, daß diese so seltene Bezeichnung gerade hier in dieser Handschrift, Papyrus Harris Nr. 1, gebraucht wird. Aber auch auf diese Frage findet sich die Antwort sehr leicht. Der Papyrus ist eben erst nach dem Tode Ramses III. niedergeschrieben worden. Schon Birch hatte *ÄZ* 1872, p. 120 gefunden: ‚The 6th Epiphi from the fact of the mention of his successors and adress of the monarch as if dead gives the date of the decease of Ramses III. and no higher date has been found' und unabhängig von ihm Erman (*Sitzungsb. d. Berl. Akad.* 1903, p. 459, Anm. 1): ‚Ich sehe nachträglich zu meiner Freude, daß Birch diesen selben Schluß schon gezogen hat; da man aber in dem Papyrus nun einmal ein Werk des lebenden Herrschers sehen wollte, hat niemand diesen richtigen Gedanken berücksichtigt.' Daher

ist es klar, daß die ‚Mumie' als Determinativ für den sprechenden Toten angewendet werden konnte. Wenn wir nun gar die oben angeführte Angabe in Berücksichtigung ziehen, daß Piehl die Verwendung von [hieroglyph] bei Verstorbenen als Determinativ der ersten Person sing. nachgewiesen hat, so erscheint jeder Zweifel ausgeschlossen, daß auch das Zeichen der Mumie zur Bezeichnung der ersten Person singularis masculini generis gebraucht wurde.

Beispiele, wie die folgenden, erfordern daher die danebenstehende Transkription:

IV/8 [hieratic] [hieroglyphs] ‚Ich schleppte Bilder herbei',

III/6

[hieratic]

[hieroglyphs] ‚(Gib Atem) meiner Nase, Wasser meiner Seele, daß ich genieße',

XLVIII/3 et statim [hieratic] [hieroglyphs] ‚ich machte dir',

XXVI/12 et statim [hieratic] [hieroglyphs] ‚ich machte dir' etc.

II. Zur Geschichte der starken frikativen Kehllaute im Ägyptischen.

Die von STEINDORFF festgestellten Unterschiede zwischen den frikativen Kehllauten 𓐍 *ḫ* und 𓄡 *ẖ* werden von SETHE (*Verbum* I, § 254 ff.) nochmals untersucht. Dabei stellt sich folgender Tatbestand heraus. 𓐍 *ḫ* wechselt von der griechisch-römischen Zeit angefangen mit 𓈙 ϣ *š* (mit Ausnahme des Achmimer Dialekts), während 𓄡 *ẖ* in derselben Zeit seinen Laut beibehält. Andererseits sehen wir im alten und zum Teil noch im mittleren Reich den entgegengesetzten Vorgang. In dieser Periode wechselt 𓄡 *ẖ* mit 𓈙 *š* (oft stehen beide nebeneinander), 𓐍 *ḫ* hingegen tut dies nicht.

Nun entsteht die Frage nach den Ursachen dieses eigentümlichen Vorganges. Um hier klar zu sehen, ist es notwendig, die Zeitperioden getrennt zu betrachten, in denen sich die Laute verschieden verhalten. Wir können unterscheiden:

1. Die Zeit des alten und mittleren Reiches: *ẖ* wechselt mit *š* *ḫ* behält seinen Laut.

2. Die Zeit des neuen Reiches: *ẖ* wechselt mit *ḫ*.

3. Die griechische Zeit bis zum Aussterben der koptischen Sprache: *ḫ* wechselt mit *š*. *ẖ* behält seinen Laut.

Wenn wir die Vorgänge der dritten und jüngsten Periode für sich allein betrachten, so sind sie am leichtesten erklärbar, wenn wir für *ḫ* annehmen, daß dieser Laut eine dem ich-Laut ähnliche Aussprache hatte, welcher ja bekanntlich sehr häufig die Neigung hat, in *š* überzugehen. Hingegen dürfte *ẖ* ähnlich wie der ach-Laut ausgesprochen worden sein, welcher die Tendenz, zu *š* zu werden, nicht besitzt.

Gerade umgekehrt aber verhalten sich *ẖ* und *ḫ* in der ersten Periode, insbesondere in der ältesten historischen Zeit. Besonders des letzteren Umstandes wegen liegt es nahe, das Ägyptische mit den verwandten Sprachen zu vergleichen, weil man aus denjenigen Lauten, welche die Repräsentanten unserer Gutturale in den nämlichen Wörtern dieser Sprachen darstellen, einen Schluß auf die ursprüngliche Aussprache, resp. auf die Natur dieser Laute im

Ägyptischen ziehen könnte. Wenn z. B. der eine Guttural regelmäßig einem *š* oder diesem verwandten Laute in den obengenannten Sprachen entspräche, so könnte man auf eine demselben ähnliche Aussprache im Ägyptischen schließen; oder wenn der Kehllaut immer zu einem stimmhaften Konsonanten oder einem aus einem solchen mouillierten würde, wie z. B. im nubischen *aṅ* (= *an* + *g*) = ‚Leben' (vgl. meines hochverehrten Lehrers Leo Reinisch *Nubasprache*, s. v.), so würde es nahe liegen, daran zu denken, daß dieser Guttural ähnlich dem arabischen غ *ġ* ausgesprochen worden sei. Wie z. B.:

ẖ3ẖ ‚laufen, eilen' entspricht
Bilin: *gaṅ*;
Quara: *gaṅ*;
Agaumeder: *gin*;
Galla: *guga* etc. (Reinisch, *Bilinsprache* II., s. v.); oder
ẖm(j) ‚nicht wissen'
Bedauye: *gim*;
Saho, 'Afar: *agam* ‚dumm, unwissend' (vgl. Reinisch, *Bedauyewörterbuch*, s. v.) u. a.; aber ebenso auch

ẖtm ‚Siegel';
ẖtm ‚Verschluß, Festung, Burg etc.';

Saho: *katam* ‚umschließen';
katamā ‚königliches Lager, Stadt';
kātim ‚Siegelring' = arab. خَاتَم חֹתָם (Reinisch, *Sahosprache* II., s. v.);
Bilin: *katam*, 1. sich lagern, 2. versiegeln (Reinisch, *Bilinsprache* II., s. v.).

Anmerkung: Meines Wissens ganz vereinzelt hat dieses Wort neben der bekannten gewöhnlichen saïdischen Form ϣⲱⲧⲙ auch noch die ältere saïdische Form ϩⲱⲧⲙ erhalten und sogar in einem und demselben Manuskript. Ich meine die Stelle ‚Akten der Apostel Petrus und Paulus' (Zoëga, 230 ff.). Zoëga selbst

hat allerdings an dieser Stelle noch ein ϣⲱⲧⲙ stehen (p. 234, l. 31), ebenso wie in den beiden vor- resp. nachstehenden Wörtern ϣⲧⲁⲙ und ϣⲱⲧⲙ (Zoega, p. 234, l. 18 resp. l. 23). Aber nach der Kollationierung, welche neuerdings von Guidi vornahm, stellte sich heraus, daß das Manuskript für das von Zoega gelesene erste ϣⲱⲧⲱ ein ϩⲱⲧⲙ hat (vgl. den auf Grund dieser Kollationierung veröffentlichten Text in Steindorff, *Koptische Gramm.*, p. 44* l. 8, p. 45* l. 5 u. 7).

anḫ ‚Ohr'
Bilin: *u̱nqŭwá*;
Agaumeder: *enqŭari*;
Quara: *enχô*;
Saho: *o̱kŭá*;
Bedauye: *ángŭil*;
Kunama: *ó̱kenā*;
Nuba: *úkki, ulug* ‚Ohr' (Reinisch, *Bilinspr.* ii, s. v); oder

ḫmm, *šmm*, später *ḫmm* (das Ursprüngliche ist hier *ḫ*!) ‚heiß werden';

Zwawa, Buğie, Qsurs, Beni Menacer: احمو *aḥmu*, aor. ئحما *iaḥma* (vgl. Basset, *Loqmân berbère*, p. 344; idem, *Notes de lexicographie berbère*. 2. Serie p. 47);

Gurara, Tuat: حماج *ḥammač*

Arab.: حم; Syr.: ܚܡ; Hebr.: חמם; G.: ሐመመ፡ (ibidem, 4. Serie); oder

ḫdb ‚töten'
Saho: *gadaf*;
Afar: *gaf*;
Chamir, Quara, Agaumeder, Bilin: *kuw* (Reinisch, *Bilinspr.* ii., s. v.)

Wie aus diesen Beispielen zu ersehen ist, entsprechen sowohl dem 𓐍 *ḫ* als auch dem 𓄡 *ẖ* der stimmhafte und stimmlose Guttural in den anderen Sprachen. Dasselbe ist auch für den entfernteren Verwandten, das Semitische, der Fall.

Wenn wir uns also über die Natur der beiden alten Laute im Ägyptischen vergewissern wollen, können wir uns nur an das Ägyptische allein halten. Dieses selbst verrät uns aber auch nicht viel. Allerdings sehen wir, daß altes 𓐍 *ḫ* sowohl oft durch 𓈙 *š* ersetzt, als auch häufig mit diesem zusammen als 𓐍𓈙 vorkommt, um einen Laut auszudrücken (SETHE, *Verbum*, a. a. O.). Daraus können wir wieder schließen, daß 𓐍 *ḫ* ein dem *š* verwandter Laut, also ein dem ich-Laut ähnlicher sein müsse. Das 𓄡 *ẖ* dagegen wechselt im Ägyptischen selbst, allerdings nur vereinzelt, auch mit 𓎼 *g*, z. B.:

[hieroglyphs] ‚(auseinander-) breiten' und

[hieroglyphs] ‚(auseinander-) trennen, teilen', welche gleichen Stammes sind;

ferner [hieroglyphs] = [hieroglyphs] ⲕⲱⲱϥⲉ ‚vi cogere' ([*gafaf* u. *gaffaf* im Bilin; Saho, Afar: *gaffaf*] REINISCH, *Bilinspr.*, II. s. v.) .

[hieroglyphs] T. 360 = P. 602 = [hieroglyphs] P. 712 (SETHE, *Verbum* I, § 255, 4).

Zusammenfassend läßt sich aus dem gänzlich verschiedenen Verhalten unserer frikativen Gutturale in der ersten und dritten Periode mit Notwendigkeit schließen, daß der Laut 𓐍 *ḫ*, resp. 𓄡 *ẖ* der ersten Periode von dem durch dasselbe Zeichen ausgedrückten 𓐍 *ḫ*, resp. 𓄡 *ẖ* der letzten Periode ganz verschieden ist.

Darnach stellt sich der Sachverhalt folgendermassen dar:

1. In der ersten Periode existieren zwei starke frikative Kehllaute, von denen der eine, 𓄡 *ẖ*, öfters — vielleicht überhaupt — stimmhaft gewesen zu sein scheint, worauf der Wechsel mit 𓎼 *g* hindeutet, während der andere, 𓐍 *ḫ*, stimmlos war und eine dem ich-Laut ähnliche Aussprache hatte, wie der Übergang zu *š* zeigt

und seine häufige Determinierung durch [hieroglyph] *š* ([hieroglyph]), um einen Laut auszudrücken.

2. Der unterschiedslose Wechsel der beiden Zeichen [hieroglyph] und [hieroglyph] in der mittleren Periode, daß der Unterschied in der Aussprache der beiden Zeichen in diesem Zeitraume zu verschwinden angefangen hatte und daß sie sich einander angeglichen hatten.

3. Der Anfang der letzten Periode fand nun folgendes vor. Es bestanden zwei Zeichen [hieroglyph] und [hieroglyph], deren ursprünglicher Lautwert und dementsprechende Verwendung völlig vergessen worden und unbekannt waren. Es hatten sich aber unterdessen — unabhängig von der früheren Artikulierung — andere frikative Gutturale aus den in der mittleren Periode ganz gleich gewordenen Gutturalen herausgebildet. Für diese neuen Kehllaute wurden nun die alten vorhandenen Zeichen so verwendet, daß [hieroglyph] den ach-Laut und [hieroglyph] den ich-Laut bezeichnete.

Es erscheint daher entsprechend, die frikativen Kehllaute der ersten Periode anders zu transskribieren als die der dritten. Die bisherigen Zeichen, *ẖ* und *ḫ* für [hieroglyph] resp. [hieroglyph] der dritten und, da es nichts verschlägt, auch der zweiten Periode, könnten dieselben bleiben. Für die erste Periode scheint es mir am zweckmäßigsten [hieroglyph], als einen zur Mouillierung zu *š* neigenden und wahrscheinlich stimmlosen Kehllaut, mit *q̇* oder *q̃* zu umschreiben. Da hingegen der andere Laut [hieroglyph] wegen seines Wechsels mit [hieroglyph] *g* im Ägyptischen aller Wahrscheinlichkeit nach stimmhaft war und möglicherweise sogar dem arabischen غ *ġ* ähnlich klang — ist dieses ja im Grunde lautphysiologisch nichts anderes als ein stimmhafter ach-Laut — so könnte dieses [hieroglyph] der ersten Periode am besten mit *ġ* oder *g̃*, als einem spirierten, stimmhaften Guttural, umschrieben werden.

Anzeigen.

Katalog der islamischen, christlich-orientalischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig von K. Vollers, mit einem Beitrag von J. Leipoldt (= *Katalog der Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig*; Bd. II) Leipzig (Otto Harrassowitz) 1906; XI + 508 SS. gr.-8°.

Die im vorliegenden Bande beschriebene Sammlung orientalischer Handschriften der Universität Leipzig umfaßt insgesamt 1120 Nummern, deren überwiegender Teil (1056 Nummern) sich auf die Literatur des Islams, zumeist in arabischer Sprache, erstreckt (898 Nummern); dazu kommen dann Nr. 899—1000 Werke in persischer, Nr. 1001—1049 in türkischer, Nr. 1050—1053 in Hindi- und Hindustani-, Nr. 1054—1056 in malaiischer Sprache. Das Rückgrat dieser im ganzen überaus gediegenen Sammlung bildet die im Jahre 1853 u. d. N. Rifâ'ijja eingeführte Bibliothek, die der damalige preußische Konsul zu Damaskus, Dr. Wetzstein, für die Leipziger Universität erwarb. Mit der Geschichte ihrer Erwerbung hat seinerzeit Fleischer sein vorläufiges Verzeichnis dieser Sammlung im VIII. Bd. der *ZDMG.*, S. 573—584 (*Kl. Schriften* III) eingeleitet. Vollers spricht hier (S. 56) die Vermutung aus, daß die Rifâ'ijja-Sammlung von keinem Kleineren als Ḥ. Chalîfa, auf seiner Durchreise durch Damaskus gelegentlich einer Pilgerfahrt nach Mekka benutzt worden sei. Diese aus Damaskus stammende Sammlung wird durch frühere minderwertige Erwerbungen, zum Teil aus den Hinterlassenschaften einstiger Professoren der Leipziger Hochschule ergänzt; mehrere Handschriften stammen aus den ehemaligen Ofener (Buda) Bibliotheken (Nr. 52. 100. 323.

894 — ‚bey Einnemung Ofen's in Ungarn aus des Muphti Studierstube, allwo er selbst ist geschossen in seinem Blut gelegen, genommen' — 898. 899. 1033. 1044), zum Teil aus der dort gehüteten Stiftung des Predigers Sulejmân Efendi. Nach der Vertreibung der Türken (1688) sind solche Werke nach mehreren Bibliotheken Ungarns und des deutschen Reiches gebracht worden. Der größte Teil kam durch L. Ferdinand Marsigli nach Bologna (vgl. Rosen, *Remarques sur les manuscrits orientaux de la Collection Marsigli à Bologne*; Rome 1885, p. 9). Aber selbst nach England sind Handschriften dieser Herkunft verschlagen worden; ich habe drei Handschriften der ehemaligen Ofener Moscheebibliothek aus dem Verzeichnis der Hunterian Library in Glasgow (*JRAS.* 1899, S. 741), eine aus Brownes, *Handlist of the Muhammedan Manuscripts in the Library of the University of Cambrigde* (Nr. 651) notiert. Wie erwähnt, enthält auch die Leipziger Sammlung (auch die der Ratsbibliothek daselbst) solche Stücke. Dem handschriftlichen Apparat der Leipziger Universitätsbibliothek sind endlich kollationierte Kopien handschriftlicher Werke aus dem Nachlaß von Reiske, Fleischer und Flügel angereiht worden; desgleichen mehr oder weniger abgeschlossene Materialien, Sammlungen, Vorarbeiten und Ausarbeitungen Fleischers zur arabischen Philologie (s. den Index s. v.)

Die Bibliotheksverwaltung hätte die bibliographische Bearbeitung dieser Schätze keiner berufeneren Hand anvertrauen können als der des Verfassers, dessen erprobte Kompetenz in allen Teilen der arabischen Literaturgeschichte noch durch die reichen Erfahrungen erhöht wird, die er als vieljähriger Direktor der größten arabischen Sammlung, der Kairoer vizekönigl. Bibliothek, erwerben durfte. Es ist ihm auch gelungen, in diesem Katalogwerke, dem Resultat einer gewissenhaften Durcharbeitung der Leipziger Sammlung, eine erfreuliche Bereicherung unserer bibliographischen Hilfsmittel zu bieten, die den besten Leistungen auf diesem Gebiete an die Seite gestellt werden kann.

Wir haben eingangs die hier gebuchte Handschriftensammlung eine gediegene genannt. Es ist in ihr im Verhältnis zu ihrem

Gesamtumfange die alte gute Literatur reichlich vertreten; dann ist sie von dem in arabischen Handschriftensammlungen fast unvermeidlichen nutzlosen Ballast nur in kleinem Maße heimgesucht. Die sukzessiven Erwerber und Verwalter der Rifâʿijja scheinen stets Männer von Geschmack und Urteil gewesen zu sein. Der Zeit ihrer Entstehung nach gehen die Handschriften bis in das x. Jahrhundert n. Chr. zurück, das hier in dem poetischen Kodex Nr. 505 aus dem Jahre 380 d. H. vertreten ist.

Besondere Hervorhebung verdient außer dem soeben erwähnten Dichterwerk aus äußerlichem Gesichtspunkt Nr. 91 (einer der Kaśśâf-Teile der Sammlung) wegen ihres überaus interessanten, hier mitgeteilten Kolophons, sowie andere Stücke wegen ihres Inhaltes und ihrer Seltenheit als sehr wertvolle Teile der Bibliothek bezeichnet werden können. Von diesen mögen beispielsweise erwähnt werden: Nr. 158 (Kitâb al-mawâʿiz von Abû ʿUbejd al-Ḳâsim b. Sallâm; die Verweisung auf Nr. 457 ist ein Irrtum); 313—314 (beträchtliche Teile aus dem Kitâb al-ifṣâḥ des Vezirs Ibn Hubejra); 316 (dogmatisches Traditionswerk des alten Aschʿariten Ibn Fûrak); 339 (die Lumaʿ des Schâfiʿiten Abû Isḥâḳ al-Śîrâzî); 457 (Ġarîb-Werk des Harawî); 510 (Mufaḍḍalijjât-Kommentar des Anbârî); 590 (Kitâb al-mustaǵâd des Tanûchî); 642 (die bereits von de Goeje gewürdigte Handschrift von Masʿûdîs Tanbîh); 708 (das überaus wichtige Werk von Ibn Reǵeb über die Klassen der Ḥanbaliten); 768 (Pharmakologie von Ibn Mâsawejhi) u. a. m. Sehr reich ist die Bibliothek an Sammelbänden, in denen interessante kleinere Schriften durch einen kundigen Sammler vereinigt wurden. Nach dem Beispiel Ahlwardts hat der Verfasser die einzelnen Bestandteile solcher Colligata ihrem Inhalte nach in den betreffenden Fächern mit Verweisung auf die Hauptnummer als besondere Titel eingeordnet.

Mit sehr übersichtlicher Schichtung des vielgestaltigen Materials führt uns der Verfasser durch alle Fächer der in der arabischen Literatur vertretenen Wissenschaften. Er hat bei jeder Nummer zunächst die sorgfältigste Mühe auf die Feststellung der Identität der Verfasser und Titel verwendet und dabei nicht selten (wie bei

Nr. 810, einem fälschlich dem Firuzabadi zugeschriebenen Buch) falsche Angaben des Titelblattes, denen auch seine Vorgänger gefolgt waren, richtiggestellt. Diese Untersuchungen stellen, zumal bei vorne defekten Stücken, bisweilen hohe Anforderungen an die vielseitige Sachkenntnis des Katalogisten. Der Verfasser wendet in seiner Beschreibung der weniger bekannten Handschriften besondere Aufmerksamkeit den Zitaten, als einer zuverlässigen Handhabe in der Bestimmung des Zeitalters der Verfasser, zu. Der Erschließung des bibliographischen Befundes läßt er einen literaturgeschichtlichen Apparat folgen, wodurch er zugleich, hierin zumeist den mustergültigen Arbeiten Pertschs löblich nacheifernd, ein dankenswertes Nachschlagehilfsmittel geschaffen hat.

Wo es nur möglich ist, gibt der Verfasser die Quellen, in denen biographische Nachrichten über die betreffenden Autoren zu finden sind, was besonders wertvoll ist bei Schriftstellern, deren Vitae nicht in den landläufigen enzyklopädischen Büchern zugänglich sind. Mehr Konsequenz hätten wir in den Angaben über Druckausgaben der beschriebenen Handschriften gewünscht. Während dieselben bei sehr vielen Manuskripten vermerkt sind, sind sie in anderen Fällen durch die Verweisung auf die betreffenden Stellen in Brockelmanns *Arab. Literaturgesch.* implicite konstatiert. Jedoch auch bei dieser Voraussetzung wären noch Druckangaben nachzutragen bei Nr. 107, 162 (Kairo, Chairijja 1306; das Minhâǵ al-ʿâbidîn wird übrigens von Muḥjî al-dîn ibn ʿArabî dem Abu-l-Ḥasan al-Sabtî zugeschrieben; fälschlich, denn der Verfasser zitiert Iḥjâ als sein eigenes Werk); 349 (Dabûsî, Taʾsîs al-naẓar, Kairo, Ḳabbânî, o. J.); 700 (die Riḥla des Śâfiʿî — vgl. Ibn Ḥiǵǵa, Ṯamarât al-aurâḳ I, 268—287 — ist der indischen Ausgabe des Musnad al-Śâfiʿî 1306 vorangestellt, S. 8—16); 852 (Chazraǵijja, Bearbeitung von Basset, Alger 1902).

Fremdartig ist S. 45, 17 die Bezeichnung des ʿAbd al-Ḳâdir al-Ḥarrânî als السفلىّ المعتقد; ich vermute, daß das erstere Wort in السَّلَفى zu emendieren ist; damit soll die streng traditionstreue Glaubensrichtung des ʿAbd al-Ḳâdir bezeichnet werden; vgl. dazu

Muh. Stud. II, 21. Nr. 614 kann ohne jedes Bedenken dem Ṣafadî zugeeignet werden, da der Autor wiederholt Werke des Ṣ. als seine eigenen zitiert: namentlich (Einleitung, 4v; 27r; 32v) das dem Inhalte nach dieser Nummer verwandte *Nakt al himjân fî nukat al-ʿumjân* (BROCKELMANN II 32, Nr. 6) und sein *Śarḥ Lâmijjat al-ʿaǵam* (40v). — Bei Nr. 850 (1) könnte zur Charakteristik der Mîzân al-chiḍrijja in ihrem Verhältnis zum großen Mîzân-Werk auf *ZDMG*, XXXVIII 678 ff verwiesen werden.

Wir erlauben uns noch einige Bemerkungen anzuschließen, die wohl zumeist nur Druckfehler betreffen, die in dem überaus sorgfältigen Druck nur sehr selten anzutreffen sind. S. 41, 6 ist die Verweisung auf Nr. 457 nicht am Platze. — Nr. 317 l. 892 statt 392. — Nr. 399 (3) l. الاعباء. — S. 204, 16 l. ʿAḳîl. — S. 257, 5 اثباتها; ibid. Z. 10 vor dem Fragezeichen wohl اعيان; 288, 9. 12. Heitamî; 296, 5 ووجوه الاعراب; 304, 5 v. u. استتيب.

Der Beschreibnng der islamischen Handschriften folgt die der christlichen Literatur angehörigen Werke in arabischer, persischer, syrischer, koptischer (mit einem Anhang: drei altägyptische Nummern, unter denen Nr. 1090 der berühmte Papyrus Ebers), äthiopischer und amharischer, sowie in georgischer und armenischer Sprache (Nr. 1057—1098); darauf folgen die zur jüdischen Literatur gehörigen hebräischen, aramäischen und arabischen Werke (Nr. 1099 bis 1119), endlich eine samaritanische Nummer (1120), Fragment eines Pentateuchtextes. Die Beschreibung der koptischen Handschriften (S. 383—427) hat Herr JOHANNES LEIPOLDT beigesteuert. Gegenwärtige Anzeige erstreckt sich lediglich auf den islamischen Teil der Sammlung.

Außer einer Nummern-Konkordanz hat VOLLERS dem Katalog sehr genau gearbeitete Indices der Autornamen und Büchertitel (S. 449—508) hinzugefügt, wodurch die Nutzbarkeit seines vortrefflichen Kataloges für die bibliographische und literaturgeschichtliche Forschung gefördert wird.

Budapest. I. GOLDZIHER.

Gaastra D., *Bijdrage tot de kennis van het vedische ritueel. Jaiminīya-śrautasūtra.* Leiden, Brill, 1906. Gr.-8°. xxxii, 88 u. ६० SS.

Vor kurzem berichtete ich (s. d. *Zeitschr.* Bd. xx, S. 108 f.) über eine von Caland besorgte Ausgabe des der Jaimini-Schule des Sāmaveda angehörigen Gṛhyasūtras, und jetzt legt uns einer seiner Schüler eine Bearbeitung des derselben Sekte dienenden Śrautasūtras vor. Dasselbe ist allerdings wenig umfangreich, da es nur *agniṣṭoma, pravargya, agnicayana* und *agnyādheya* behandelt, so daß die Vermutung wohl berechtigt ist, daß wir es mit einem Bruchstück zu tun haben. Wenn der Herausgeber (S. xviii) meint, daß die Wiederholung des letzten Wortes des Sūtras ein Beweis dagegen ist, resp. daß wir es mit einem abgeschlossenen Werke zu tun haben, so möchte ich darauf aufmerksam machen, daß beispielsweise eine solche Wiederholung am Ende jedes der 24 Kapitel des Taittirīyaprātiśākhya vorkommt, so daß daraus kein Schluß auf das Ende eines in sich vollständigen Werkes gezogen werden darf (vgl. Whitneys Ausgabe des eben genannten Werkes S. 423). Für den Text des Sūtra standen nur zwei Handschriften zu Gebote und es ist selbstverständlich, daß infolge der Schwierigkeit der behandelten Materie und der altertümlichen Sprache viele Stellen noch dunkel bleiben und daß wir deshalb mit Korrekturen[1] sehr vorsichtig sein müssen. Von diesem Gesichtspunkte aus kann ich es nicht billigen, wenn unter anderem im Kap. 19 *cakṣuṣī* in *cakṣuṣi* und *avi* in *api* geändert wird, denn bezüglich des ersten kann immerhin eine speziell vedische Aussprache vorliegen, zumal auch die neuesten Arbeiten über vedische Metrik die Gesetze über die sogenannte Verlängerung auslautender Vokale nicht vollständig geklärt haben — iranische Parallelen sind dazu noch gar nicht herangezogen worden — und bezüglich des zweiten Falles verweise ich auf *piṣṭapa* neben *viṣṭapa* u. a., in denen wir wahrscheinlich dialektische Besonderheiten zu sehen haben, ähnlich dem Wechsel von *kh* und *ṣ*, *ś* und *s*, *b* und *v*. Dasselbe gilt von

[1] Die Korrektur *anudeśya* für *anūdeśya* wird S. xxx wieder zurückgenommen.

dem Abdrucke der *śrautakārikā* (S. 36—60 des Sanskrittextes) einem kurzen versifizierten Kommentar zum Sūtra, für den nur eine Handschrift vorhanden war, so daß es sich meines Erachtens empfohlen hätte, vorgeschlagene Änderungen in die Noten zu verweisen und den Text, so wie er war, zu geben.

Hingegen scheint mir der Verfasser in einer anderen Hinsicht wieder zu konservativ verfahren zu sein, nämlich was die Abteilung der Sätze betrifft. Die Furcht ‚dabei einen Mißgriff zu begehen' (S. xii) hat ihn davon abgehalten, die Trennung der Regeln im Sanskrittext deutlich zu markieren; aber in der Übersetzung mußte er sie doch durchführen, und es wäre schon des Vergleichens und Zitierens halber vorteilhafter gewesen, beide Abteilungen auch äußerlich in Übereinstimmung zu bringen.

Habe ich hiemit einiges erwähnt, was in bezug auf die äußere Anlage der Arbeit beanständet werden kann, so kann ich andrerseits der Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt des Verfassers in der Ausarbeitung nur das beste Zeugnis ausstellen. In der Einleitung faßt er alles zusammen, was die Stellung und Bedeutung des Werkes ins rechte Licht zu rücken geeignet ist, für das Verzeichnis der Sprüche hat er die Quellen, worin dieselben sich finden, aufgesucht und ein vollständiges Wortverzeichnis beigefügt. So macht die Publikation ihm und dem, der sie angeregt hat, alle Ehre.

Graz. J. KIRSTE.

W. CALAND et V. HENRY, *L'Agniṣṭoma*, description complète de la forme normale du Sacrifice de Soma dans le culte védique. Tome premier, avec quatre planches. Publié sous les auspices de la Société Asiatique. Paris, ERNEST LEROUX, Éditeur, 1906.

Es gibt gewisse Arbeiten, die einmal gemacht werden müssen, so wenig verlockend sie auch sein mögen. Eine Arbeit dieser Art ist die vorliegende. Seit Jahren besitzen wir in den Arbeiten ALFRED

Hillebrandts (*Das altindische Neu- und Vollmondsopfer*, Jena 1879) und Julius Schwabs (*Das altindische Thieropfer*, Erlangen 1886) mustergültige Darstellungen des Darśapūrṇamāsa und des Paśubandha nach dem Śrautaritual. Für das Somaopfer, das wichtigste aller Śrautaopfer, hatten wir bisher außer der Übersetzung des Agniṣṭoma-Abschnittes des Āśvalāyana-Śrautasūtras durch P. Sabbathier (Paris 1890, auch *Journal asiatique*, t. xv) nur noch die knappe übersichtliche Zusammenstellung in Hillebrandts ‚Ritual-Literatur' (*Grundriss* iii, 2); an einer vollständigen Darstellung dieses großen Opfers mit seinem so unendlich verwickelten Ritual fehlte es. Nun haben es Caland und Henry unternommen, diese empfindliche Lücke auszufüllen. Ich habe selbst vor mehreren Jahren den Agniṣṭoma-Abschnitt des Āpastambīya-Śrautasūtra durchgearbeitet und mich eine Zeit lang mit dem Gedanken getragen, dieses Opfer in einer Spezialarbeit zu behandeln. Ich kenne daher wenigstens die Schwierigkeiten, ja die Unannehmlichkeiten einer solchen Arbeit einigermaßen. Schwierig ist es, aus allen den vielen zum Teil ja sehr genau übereinstimmenden, zum Teil aber doch wieder stark voneinander abweichenden Quellen ein einheitliches Bild der ungemein verwickelten Zeremonien zu gewinnen und darzustellen. Ermüdend und geradezu qualvoll ist es, sich durch alle die kleinen und kleinsten Zeremonien hindurchzuwinden, mit denen die Priester Altindiens diese ihre Hauptopferfeier ausgestattet haben. Andererseits ist es nicht gut möglich, hier das Wichtige vom Unwichtigen, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden. Denn ein scheinbar unwesentliches Moment ist oft geeignet, auf irgend eine dunkle Vedastelle Licht zu werfen. Und ebenso kann eine scheinbar nebensächliche Zeremonie gelegentlich zur Aufhellung irgend eines wichtigen Opferbrauches dienen und so zu dem beitragen, was schließlich bei all diesen Untersuchungen das wichtigste ist — zur Lösung der religionswissenschaftlichen Fragen nach dem Ursprung und der Bedeutung des Opfers überhaupt. Es ist daher der Opfermut der beiden Forscher, die sich dieser Arbeit unterzogen haben, ebenso dankbar anzuerkennen, wie es mit Freuden zu begrüßen ist, daß gerade ein so gründlicher

Kenner der indischen Ritualliteratur wie W. Caland die Bearbeitung des Śrautasūtra-Materials auf sich genommen hat, während der verdiente französische Vedaforscher V. Henry die Bearbeitung der Mantras beisteuert.

Der vorliegende erste Band behandelt zunächst die auf vier Tage verteilten einleitenden und vorbereitenden Zeremonien — insbesondere die Opferweihe (*Dīkṣā*) und die drei Upasad-Feiern, den Somakauf mit seinen zum Teil recht merkwürdigen Gebräuchen, den gastlichen Empfang des ‚Königs Soma' (*ātithyam*), das Herbeiführen der Opferspeisewagen mit dem Soma, die Errichtung der verschiedenen Altäre und die Prozession mit dem heiligen Opferfeuer und dem Soma (*Agnīṣomapraṇayanam*) — sodann die am fünften Tage stattfindende Hauptfeier, die Somapressung mit ihren zahlreichen Libationen bis zur Mittagpressung.

Die Vorrede enthält einen kurzen Überblick über die Hauptformen des Somaopfers und die Funktionen der Priester. Hier scheint mir nur die Bemerkung (S. xiii), daß ein Yajus auch ein Vers sein könne, bedenklich. Meines Wissens unterscheidet wenigstens Āpastamba immer zwischen *ṛc* ‚Strophe' und *yajus* ‚Prosagebet', und ich zweifle, ob sich ein ‚Yajus-Vers' nachweisen läßt. Sehr nützlich ist (und keineswegs nur für ‚non-indianistes', für die es beabsichtigt ist) das Verzeichnis der technischen Ausdrücke mit Erklärungen (S. xxiii—xlv). Auch eine detaillierte Inhaltsübersicht erleichtert den Gebrauch des Werkes. Nützliche Beigaben sind endlich auch die vier Tafeln, welche genaue Abbildungen der Opfergeräte (nach der Haugschen Sammlung des Münchener ethnographischen Museums und nach der Sammlung des Pitt Rivers Museum in Oxford) und eine Zeichnung des Opferplatzes (nach Eggeling) enthalten.

Wir beglückwünschen die beiden Autoren zu dem für die Vedaforschung wie für die allgemeine Religionswissenschaft gleich nützlichen Werke, das sie unternommen haben, und wünschen ihnen glücklichsten Fortgang ihrer mühseligen Arbeit.

M. Winternitz.

Kleine Mitteilungen.

varyàḥ ,die Wasser'. — Im Nâighaṇṭuka I, 13 findet sich unter den 37 dort aufgeführten Namen für ,Flüsse' (*nadînâmâni*) auch das Wort *varyàḥ*, ohne Zweifel der Nominativ Plur. eines Fem. *varî́*, dessen etymologische Verwandtschaft mit *vā́r* und *vā́ri* ,Wasser' in die Augen springt. Das Petersburger Wörterbuch hat keinen weiteren Beleg für das Wort, und auch BÖHTLINGKS Wörterbuch in kürzerer Fassung führt dasselbe mit einem Sternchen als noch unbelegt auf: ,*varî́* f. Plur. Flüsse.' Das Wort findet sich nun, im Locativ Plur., in einem Verse des Kâṭhaka, der RV. 8, 51, 11 entspricht, und zwar Kâṭh. 5, 4, 4:

अहं च त्वं च वृत्रहन्त्संसनुयाव वरीष्वा ।
अरातीवा चिदद्रिवोऽनु नौ शूर मंसते भद्रा इन्द्रस्य रातयः ॥

Der erste Avasâna besagt offenbar: ,Ich und du, o Vṛitratödter, wollen uns zusammen Gewinn verschaffen bei den Wassern', oder ,an den Wassern', resp. ,Wasserströmen' oder ,Flüssen', wie das Nâighaṇṭuka sagt. Im Rigveda fehlt das Wort. Der betreffende Avasâna lautet dort 8, 51, 11 wesentlich anders:

अहं च त्वं च वृत्रहन्त्संयुज्याव सनिभ्य आ ।

Es kann wohl kaum einem Zweifel unterliegen, daß das Nâighaṇṭuka bei seiner Angabe *varyàḥ* ,Flüsse' unsere Stelle im Auge gehabt hat. Die genaue Bekanntschaft der alten indischen Sprachgelehrten mit dem Text des schwarzen Yajurveda, insbesondre auch

des Kâṭhaka und der Mâitr. Saṃhitâ, ihr öfteres Bezugnehmen auf diese Texte, die sorgfältige Berücksichtigung derselben darf wohl durch eine hinlängliche Anzahl von Beweisen als sichergestellt gelten. So liegt — da das Wort sonst nirgends nachgewiesen ist — kein Grund dagegen vor, auch hier das Gleiche anzunehmen. Der Text des Kâṭhaka ist leider hier, wie zumeist, nicht akzentuiert, da wir auch für diese Stelle nur über Codex Chambers 40 verfügen. Man hat aber wohl allen Grund zu glauben, daß auch die Akzentuierung des Wortes im Nâigh. richtig sein wird und daß wir also वरींष्वां zu schreiben hätten, Gdf. *varî́* f., wie Böhtlingk ganz richtig ansetzt.

L. v. Schroeder.

prushṭâ ‚*Reif*'. — Wir finden im Petersburger Wörterbuch प्रुष्टा aus Pâ. 3, 1, 17 Vârtt. 1 angeführt: ‚Davon Denom. प्रुष्टायते = प्रुष्टां करोति ebenda प्रुष्वायते (wohl richtiger) Ujjval. zu Uṇâdis. 1, 151.' Zugleich ist auf स्नुष्टाय्, °यते verwiesen, das = स्नुष्टां करोति ebenfalls aus Pâ. 3, 1, 17 Vârtt. 1 an entsprechender Stelle aufgeführt wird, jedoch mit der Bemerkung: ‚Es ist wohl स्नुष्वाय् = प्रुष्वाय zu lesen.'

Dieser Zweifel an der Richtigkeit der überlieferten Formen प्रुष्टा und स्नुष्टा samt ihren Denominativen, hatte seine Berechtigung zu einer Zeit, wo die große Genauigkeit in den Angaben der Grammatiker, speziell auch bei der Mitteilung auffälliger alter Nebenformen zu bekannten Worten und Bildungen, noch nicht so feststand, wie das gegenwärtig der Fall ist. Es lag in der Tat nahe, einfach प्रुष्टा in प्रुष्वा, स्नुष्टा in स्नुष्वा zu korrigieren. Heutzutage müssen wir vorsichtiger sein und die Möglichkeit jener Formen zunächst aufrecht erhalten. In seinem WB in kürzerer Fassung hat Böhtlingk dann die Sache kurz abgetan, indem er nur प्रुष्टाय्, °यते und स्नुष्टाय्, °यते mit Sternchen anführt und dazu bemerkt ‚von unbekannter Bedeutung'. Er scheint an dem Zusammenhang mit प्रुष्वा ‚Tropfen, gefrorner Tropfen, Reif' gezweifelt zu haben, ließ jedenfalls die Konjektur fallen und blieb bei dem non liquet stehen.

Nun finden wir Kâṭh. 5, 4, 3 folgende Stelle, in der Lesung des hier allein vorliegenden Codex Chambers 40: सरस्वाभ्यस्वाहा वर्षा-

भ्यस्स्वाहावर्ष्याभ्यस्स्वाहा प्रष्टाभ्यस्स्वाहा ह्रादुनिभ्यस्स्वाहा स्थावराभ्यस्स्वाहा स्यन्दमानाभ्यस्स्वाहा usw. Es sind vorher und nachher noch andere Erscheinungsformen des Wassers mit dem üblichen स्वाहा aufgeführt, die uns hier nicht weiter interessieren (vgl. TS 7, 4, 13, 1). Es liegt nichts näher, als daß wir den Haken des *u* ergänzen und प्रुष्टाभ्यस्स्वाहा lesen. Derartige Korrekturen sind beim Cod. Chambers 40 oft genug nötig. Die Hauptsache aber in diesem Fall, die Ligatur ष्टा, liegt deutlich vor und wir haben keinen Grund, ihre Richtigkeit zu bezweifeln. Dann aber hätten wir hier das in der grammatischen Überlieferung fortlebende merkwürdige प्रुष्टा vor uns, das durch das nahverwandte, auf gleichem Wege überlieferte प्लुष्टा noch weiter gestützt wird, der Bedeutung nach aber offenbar mit प्रुष्वा ‚Reif' zusammenfällt, wie die Kâṭhaka-Stelle zeigt. Denn es liegt auf der Hand, daß es sich hier um eine Erscheinungsform des Wassers handeln muß und daß zwischen Regenwassern und Schloßen der Reif durchaus am Platze ist. An entsprechender Stelle liest TS 7, 4, 13, 1 पृष्वाभ्यः, offenbar = प्रुष्वाभ्यः ‚Reiftropfen, Reif'.

Die Lesung des Kâṭhaka bestätigt uns die Richtigkeit der grammatischen Überlieferung bezüglich der Form प्रुष्टा und stellt ihre Bedeutung = प्रुष्वा außer Zweifel. Dadurch wird aber indirekt auch प्लुष्टा glaubwürdig gemacht. Wir werden प्रुष्टा und ebenso auch प्लुष्टा samt ihren Denominativen als überlieferte, gleichbedeutende Nebenformen von प्रुष्वा, प्रुष्वायते ansehen dürfen, brauchen also weder mit BÖHTLINGK im PW die Formen zu ändern, noch auch mit ihm in seinem kürzeren WB die Bedeutung ungewiß zu lassen. Die gute grammatische Überlieferung hat uns aber ihrerseits dazu verholfen, die Lesung des Codex Chambers zu berichtigen. Eines stützt und ergänzt hier das andere.

L. v. SCHROEDER.

उत्त्रिपिटि *oder* उत्त्रपिटि *‚Maulbeerbaum'*. — Im ersten Buche des Jaina-Pañcatantra findet sich eine Strophe, die in allen anderen Fassungen fehlt. Sie lautet nach den besten Pūrṇabhadra-Handschriften:

नाशयितुमेव नीचः परकार्यं वेत्ति न प्रसाधयितुम्।
पातयितुमस्ति शक्तिर्नाखोरुद्धर्तुमुच्चिपिटिम् ॥

Den uninterpolierten Pūrṇabhadra-Text, auf dem die obige Fassung beruht, enthalten die Handschriften:

bh = BHANDARKAR, *Cat.* x, 190 (saṃv. 1468). Vorzüglich.
P = BHAND., *Rep.* 1897, 419 (saṃv. 1537). Vorzüglich.
A = *India Office* 2643 (saṃv. 1594). Gut.
Bh = BHAND., *Cat.* XIII, 68 (saṃv. 1442).
Φ = PETERSON, *Rep.* IV, 719 (saṃv. 1661).
} Sehr fehlerhaft, Φ mehr als Bh. Teilweise nach anderen Fassungen ergänzt.

Von diesen Handschriften stehen bh P A, die im allgemeinen den ursprünglicheren Text bieten, Bh Φ gegenüber, und bh P gehören wieder enger zusammen, als eine von ihnen mit A. Die Abweichungen einzelner dieser Handschriften von dem obigen Texte sind diese: Pāda a Φ नाशयंतुम्; b Φ प्रसाधयतुं; c Φ पानयतिम्; P एव statt अस्ति, Φ शक्ति; d Φ नांखोर्; bh टंकनिकां, Bh उच्चपिटिं, Φ उच्चपटिं statt उच्चिपिटिम्.

Da keine andere alte Fassung des Pañcatantra die Strophe aufweist, so hat sie Pūrṇabhadra dem sog. textus simplicior entlehnt. Von diesem liegen mir außer den bekannten Hamburger Handschriften H (der besseren) und I, folgende Pūṇa-Manuskripte vor:

s = BHANDARKAR, *Cat.* I, 17. Alt, aber sehr schlecht.
σ = PETERSON, *Rep.* V, 356. Nicht alt.

Außer der KIELHORNschen Ausgabe zitiere ich noch die von PARAB (Bombay 1896) und von KOSEGARTEN. In diesen Ausgaben (von denen aber die von PARAB und KOSEGARTEN unkritisch sind) und in H I s kommt die Strophe zweimal vor. Die zweite Stelle entspricht der Stelle, an der sie bei Pūrṇ. steht. Ferner findet sie sich im textus simplicior der Śukasaptati (ed. SCHMIDT, S. 72, 10 f.). Sie wird hier einer Jaina-Fassung des Pañcatantra entlehnt sein. Vgl. Vf., *BKSGW.*, phil.-hist. Kl. 1902, S. 122 ff., bes. S. 125 f. Die Handschriften, die SCHMIDTS Text zugrunde liegen, sind C C_1, L O P.

Ich verzeichne nun die Abweichungen dieser Quellen von der Fassung Pūrṇabhadras in folgender Liste.

	KIELHORN	KOSEGARTEN	PARAB	s	σ	H	Hss. der Śukas. nach SCHMIDT
I. a,	363 घातयितुम्	407	394 घातयितुम्		पातयितुम्	पातयितुम्	a विघटयितुमेव
b				om. वेत्ति; नैव साधयितुं			b CC₁ यकार्थं, P परकार्याणि
c	एव statt अस्ति						
d	अन्नपिटम्	वायोर्वृचं न चोन्नमितुं	वायोर्वृचं न चोन्नमितुम्	आचापि statt उच्चिपिटिम्	अन्नपिटिं	उच्चपटं	c पाटयितुम्; एव statt अस्ति; P सक्तिं
II. a,	382 घातयितुम्	426 घातयितुम्	413 घातयितुम्	नाशंयतुम्	fehlt	पातयतुम् (!)	
b							d
c	एव statt अस्ति		एव statt अस्ति	पातयतुम्, om. शक्तिर्		अस्य statt अस्ति	CC₁ नस्त्वोर्; P नषोभूधर्तुम्;
d	अन्नपिटम्	उत्तिपदं	अन्नपिटम्	अचपटिं		उच्चपिटिं	L अचपटीं; O अक्रपंटी; P अंचपिटि; CC₁ उत्तिपिटिं

Mit den Lesarten Kosegartens hat sich Benfey in den Anmerkungen zu seiner Übersetzung befaßt. Zu der ersten Fassung (Kosegarten 407) bemerkt er Anm. 419: ‚Ich habe zwar nach der vorliegenden Leseart übersetzt, sie scheint mir aber nur durch Konjektur entstanden; s. zu Str. 426.‘ Letztere Strophe behandelt er in Anm. 449, in der er für Kosegartens (bestimmt fehlerhaftes) उच्चिपदं vorschlägt, अन्नपिटं zu lesen. Diese Lesart setzt auch Böhtlingk, I. *Spr.*², 3660 ein unter Hinweis darauf, daß sich die von Benfey vorgeschlagene Lesart nur noch in Kielhorns Text findet. Ob freilich, wie ich vermuten möchte, Kielhorns Lesart nicht auch eine konjekturelle ist,[1] und ob Parab nicht einfach Kielhorn folgt, wage ich nicht zu entscheiden. Vgl. die Lesart des Manuskriptes σ. Jedenfalls ist zu bedenken, daß die Hamburger Handschriften einen altertümlicheren Text bieten, als Kielhorn, während Parabs Text, wenn er nicht vom Herausgeber nach indischer Gepflogenheit aus verschiedenen Handschriften zusammengestellt ist, auf einer kritisch wertlosen Mischhandschrift beruht.

Nehmen wir einen Augenblick an, अन्नपिट wäre die richtige Lesart! In diesem Falle würde nach meinem Dafürhalten wenigstens das Bild nicht gut gewählt sein. Es soll doch ein नीच, ein niedrig Stehender (doppelsinnig) angeführt werden, der etwas Großes stürzen, aber nicht wieder aufrichten kann: und wenn nicht von einem Korb schlechthin, sondern von einem ‚Reiskorb‘ die Rede ist, so soll doch wohl dieser Korb gefüllt gedacht werden, weil sonst die nähere Bestimmung desselben keinen Zweck hätte. Wie aber eine ‚Maus‘ einen vollen Reiskorb soll umwerfen können, ist nicht recht einzusehen. Um zu seinem Inhalt zu gelangen, springt sie auf ihn hinauf, wie Hiraṇya(ka) im zweiten Buche des Pañcatantra. Es bliebe der Ausweg, unter आखु eine Ratte zu verstehen: dann würde aber der Gegensatz schwinden zwischen dem niedrig stehenden Kleinen und dem ihn überragenden Großen, das gestürzt werden soll. Auf jeden Fall bleibt das Bild unklar, und Unklarheit in den Bildern ist sonst der Fehler indischer Dichter nicht.

---

[1] Vgl. *ZDMG.* lvi, S. 298 f.

Aber zu diesen inneren Bedenken gesellen sich solche äußerlicher Art, über die nicht hinwegzukommen ist. Daß in einer schlechten Handschrift von einem unwissenden Schreiber **अन्नपिट** in **उच्चिपिटि**, **उच्चपिटि** usw. korrumpiert werden kann, darüber braucht man kein Wort zu verlieren. Aber wir fänden dieselbe Korruptel zweimal in beiden Hamburger Handschriften (und H ist die beste Handschrift des textus simplicior, die ich kenne) und in zwei Handschriften der Śukasaptati, seltsame andere Verlesungen desselben leicht verständlichen Ausdruckes zweimal in s, ebenso in verschiedenen Śukasaptati-Handschriften und in den alten, zum Teil ausgezeichneten Pūrṇabhadra-Handschriften. Pūrṇabhadra müßte also selbst eine ganz sinnlose Korruptel aus dem textus simplicior herübergenommen haben, da beide Handschriftengruppen, P A und Bh Φ, die sonst im einzelnen recht stark abweichen, in dieser Korruptel übereinstimmen. Das ist denn doch nicht glaubhaft. Korruptelen seiner Quellen hat er öfter bewahrt, aber doch kaum solche, bei denen sich absolut nichts denken läßt und die mit so leichter Mühe hätten beseitigt werden können.

Seltsamerweise weicht nun die ausgezeichnete Handschrift bh, die mit P meist wörtlich übereinstimmt, hier ab mit der unmöglich ursprünglichen Lesart **टंकनिकां**, die außerdem ganz unmetrisch ist. Diese Lesart kann nur auf eine Glosse zurückgehen (der Archetypos von bh P war glossiert), und da bietet sich uns nur das in den Petersburger Wbb. verzeichnete ***टङ्कानक** = **ब्रह्मदारु** ‚Maulbeerbaum' als Erklärung. **उच्चिपिटि** oder **उच्चपिटि** ist also ein Synonymon von **ब्रह्मदारु**.

Damit fällt nun auch Licht auf die Entstehung der auf alle Fälle auf überarbeitete Manuskripte zurückgehenden Lesart bei KOSEGARTEN 407, PARAB 394, wo gleichfalls von einem **वृक्ष** die Rede ist. Schon BENFEY war, wie wir sahen, der Meinung, daß diese Lesart nicht ursprünglich, sondern konjekturell entstanden ist. Ihren Ausgang nahm sie offenbar von einer Glosse **वृक्ष**, und **वायोर्** ist wohl eine konjekturelle, aber verunglückte Besserung für **आखोर्**.

Für die Richtigkeit der eben vorgetragenen Anschauung spricht, daß bei ihrer Annahme das in der Strophe verwendete Bild nichts

zu wünschen übrig läßt. Unter dem आखु ist eine von den sehr zahlreichen Wühlmausarten zu verstehen, wie z. B. auch in den beiden Jaratkāru-Versionen des MBh (I, 45, 4 und I, 13, 16) oder in der Geschichte vom Mann im Brunnen (MBh XI, 5, 19 — vgl. die anderen Fassungen in E. KUHNS Abhandlung ‚Der Mann im Brunnen' und bei MIRONOW, ‚Die Dharmaparīkṣā des Amitagati' S. 39 f.). Der आखु ist नीच, indem er an der Wurzel des Baumes nagt. Er vernichtet ‚das Werk eines andern' (परकार्यं), insofern der Maulbeerbaum von einem Menschen angepflanzt und großgezogen worden ist.

Es fragt sich nur noch, ob die richtige Form unseres Baumnamens उच्चिपिटि oder उच्चपिटि ist. Für die letztere Form spricht die Übereinstimmung der Simplicior-Handschrift H in der Str. KIELHORN 382 mit Bh, für die erstere die Güte der Handschriften P A und die Überlieferung derselben Form in den Śukasaptati-Handschriften CC_1. Für briefliche oder öffentliche Belehrung über das Wort würde ich herzlich dankbar sein.

Döbeln, April 1906. JOHANNES HERTEL.

upāyavairam oder ubhayavairam? — In seiner freundlichen Besprechung meiner Abhandlung ‚Über das Tantrākhyāyika' (oben S. 212 ff.) stellt Prof. KIRSTE einige Punkte zur Diskussion, in denen er einer von der meinen abweichenden Ansicht huldigt. Da mir seit der Veröffentlichung dieser Abhandlung so viel neues Material zugegangen ist, daß der kostbare Sanskrittext jetzt fast vollständig vorliegt[1] und die meisten Stellen desselben in mehrfacher Überlieferung vorhanden sind, so darf ich mich der Verpflichtung nicht entziehen, über die zweifelhaften Punkte Auskunft zu erteilen, zumal es noch zwei oder drei Jahre dauern wird, bis die Textausgabe des Tantrākhyāyika erscheinen kann.

[1] Größere Lücken sind nur noch an zwei Stellen zu beklagen. Im IV. Buch fehlt noch das Stück, welches SP Zeile 1582—1594 meiner Ausgabe entspricht, und im Buch V fehlt der Schluß, entsprechend SP Zeile 1689—1698.

Die mir jetzt vorliegenden Handschriften habe ich bereits *ZDMG* LIX, 1 ff. besprochen, bis auf z, das a. a. O. S. 3 vermutungsweise in den Stammbaum eingesetzt war und inzwischen von dem Paṇḍit Sahajabhaṭṭa glücklich aufgefunden worden ist. z enthält zugleich den Archetypos des Nīlamatapurāṇa. Der Tantrākhyāyika-Text, den es überliefert, ist der beste der Rezension β, neben dem die moderne, sehr gedankenlos gefertigte Handschrift r, die unmittelbar aus z geflossen ist, gar nicht mehr in Betracht kommt. Die ältere Rezension α ist also vertreten durch Pp¹, die jüngere β durch p² ρ z R (r). Leider sind alle diese Handschriften nur Fragmente.

Z. 1183 ff. lautet der von mir veröffentlichte Text: ततो विहस्य हिरण्यो ऽब्रवीत् । भद्र । इह तावल्लोके द्वे वैरे शास्त्रदृष्टे । एकाङ्गवैरमुभयवैरं च । वायसः । कस्तयोर्विशेषः । हिरण्यः । यः पूर्वमेव हत्वा भक्षयति । न चासौ तस्यापकरोति न हिनस्ति न भक्षयति तदेकाङ्गवैरम् । अकस्माद्यथा । अश्वमाहिषं मार्जारमूषकमहिनकुलम् । किमश्वो महिषस्य सर्पो वा बभ्रोर्मूषको वा मार्जारस्यापकरोति । तत्सर्वथा किमशक्येन समयकारणेन ।

Das in dieser Stelle unterstrichene Wort ist meine Besserung. In der Handschrift P, auf der allein mein Text beruht, steht dafür उपयवैरं. Die Besserung stützt sich auf Syr. 36, 6: ‚Die Maus antwortete: ‚Es gibt zweierlei Arten von Feindschaft. Die eine ist die, welche beide Parteien gegenseitig gegeneinander unterhalten; die andere aber die, welche von Natur nur die eine Partei gegen die andere trägt. Von der erstern Art ist die Feindschaft zwischen dem Löwen und dem Elefanten; von der zweiten aber die zwischen mir und der Katze, sowie zwischen mir und dir.‘ Ein उभयवैरं konnte in einer Kaśmīr-Handschrift leicht in उपयवैरं korrumpiert werden, da die Verwechselungen von stimmhaften und stimmlosen, aspirierten und unaspirierten Konsonanten im kaschmirischen Sanskrit häufig sind.[1] Genau so steht I, Str. 88 b in P चाभि statt चापि, in p¹ Z. 1806 लोपात् statt लोभात् und in allen Handschriften, die die Stelle haben, वणिग्भद्र statt वणिकपुत्र (s. m. Einl. S. XVII).

[1] Vgl. meine Einleitung S. XVI f.

Prof. KIRSTE schlägt, indem er meiner Konjektur die Evidenz abspricht, dafür **उपायवैरं** vor. Das neue handschriftliche Material dagegen gibt mir Recht. p[1] liest allerdings mit P **उपयवैरं**; dagegen haben alle Handschriften der zweiten Rezension die von mir konjizierte Lesart und fügen außerdem hinter **तद्देकाङ्गवैरम्** Z. 1185 ein: **यो विहन्यात्परस्परमन्योन्येन भक्ष्यते परस्परापकारात्तदुभयवैरमिति** (z **उभयं वैरमिति**). Dieser Satz kann jedenfalls nicht auf den Redaktor von β zurückgehen, da er im Texte an falscher Stelle steht. Er wird vermutlich am Rande des Archetypos Ś gestanden haben. Die gemeinsame Quelle von Pp[1] (Śār. α) wird diesen Nachtrag übersehen haben, die der anderen Handschriften (Śār. β) hat ihn an falscher Stelle eingefügt. Er muß natürlich zwischen **हिरण्यः ।** und **यः** stehen. Ihm entspricht der oben in dem Zitat aus Syr. gesperrte Satz. Ist — woran ich nicht zweifle — das Sätzchen **अन्योन्येन भक्ष्यते** echt, so muß in Syr. der Satz: ‚Von der erstern Art ist die Feindschaft zwischen dem Löwen und dem Elefanten', dem in Śār. nichts entspricht, ein Zusatz sein, da doch der Elefant den Löwen nicht frißt.

अश्वमाहिषम् moniert KIRSTE mit Recht. Die Lesart ist offenbar ein Textfehler des Archetypos Ś. p[1] liest zwar dafür richtig **अश्वमहिषम्**; aber die Handschriften von β haben **अश्वमाहिषकम्**, was nur eine mißglückte Besserung von **अश्वमाहिषम्** sein kann.

Zu Z. 1336 (KIRSTE, a. a. O., S. 212, Anm. 1) bemerke ich, daß alle Handschriften meine Konjektur **शुक्लान्** statt **कृष्णान्** bestätigen — nur schreiben z r fehlerhaft **शुक्लाः**.

Übrigens bin ich Prof. KIRSTE für seine Anregungen zu besonderer Bezeichnung konjektureller Lesarten im Texte und zur Beibehaltung der Klassennasale statt des Anusvāra dankbar. In beiden Beziehungen denke ich ihm bei der definitiven Ausgabe des Tantrakhyāyika zu folgen.

Döbeln, den 21. August 1906. JOHANNES HERTEL.

Verzeichnis der bis zum Schluß des Jahres 1906 bei der Redaktion der WZKM eingegangenen Druckschriften.

Anthropos, Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde. Im Auftrage der Österr. Leogesellschaft herausgegeben von P. W. Schmidt. Bd. i, H. 1. Salzburg, 1906.

Atti della R. Accademia dei Lincei anno cccIII. 1906. Rendiconto dell' adunanza solenne del 3 Giugno 1906, onorata dalla presenza delle Ll. Maestà il re e la regina. Vol. ii. Roma, Tipografia della R. Accademia dei Lincei, 1906.

Bartholomae, Chr., Zum altiranischen Wörterbuch. Nacharbeiten und Vorarbeiten. Beiheft zum xix. Band der ‚Indogermanischen Forschuugen', herausgegeben von Karl Brugmann und Wilhelm Streitberg. Straßburg, Karl J. Trübner, 1906.

Bevan, Anthony Ashley, The Naḳā'iḍ of Jarīr and Al-Farazdak, edited by —, Vol. i, Part 2. Leiden, E. J. Brill, 1906.

Beveridge, Annette S., The Haydarábád Codex of the Bábar-Náma. (Reprinted from the Journal of the Royal Asiatic Society.) Hertford, Austin, 1906.

— The Bábar-Náma, being the autobiography of the emperor Bábar, the founder of the Moghul Dynasty in India, written in Chaghatau Turkish; now reproduced in facsimile from a manuscript belonging to the late Sir Sálár Jong of Haydarábád, and edited with prefaces and indexes. E. E. W. Gibb Memorial, Vol. i. Leyden, Brill, 1905.

Bolling, G. M., The Çāntikalpa of the Atharva-Veda. Extracted from the Transactions of the American Philological Association, Vol. xxxv, 1904. Hannover in W., Breer und Thiemann, 1905.

Breasted, James Henry, Ancient Records of Egypt. Historical Documents from the earliest times to the Persian conquest, collected, edited and translated with commentary. Vol. I: The first to the seventeenth Dynasties. Vol. II: The eighteenth Dynasty. Chicago, The University of Chicago Press, 1906.

Brederek, Emil, Konkordanz zum Targum Onkelos. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Gießen, A. Töpelmann, 1906.

Brünnow, R., Das Kitâbu-l-itbâ'i wa-l-muzâwaǧati des Abû-l-Ḥusain Aḥmed ibn Fâris ibn Zakarûjâ. Nach einer Oxforder Handschrift. S.-A. aus ‚Orientalische Studien'. Gießen, A. Töpelmann, 1906.

Bücherei, Morgenländische, Bd. i: Der buddhistische Katechismus. Von Henry S. Olcott. Autorisierte Übersetzung von Erich Bischoff. 36. (3. deutsche) Ausgabe mit bes. Vorwort des Verfassers u. 8 Abbildungen. Leipzig, Th. Grieben, 1906. Bd. v: Im Reiche der Gnosis. Die mystischen Lehren des jüdischen u. christlichen Gnostizismus, des Mandäismus und Manichäismus und ihr babylonisch-astraler Ursprung. Mit 20 Abbildungen. Von Erich Bischoff. Leipzig, Th. Grieben, 1906.

Caland, W., et Henry, V., L'Agniṣṭoma. Description complète de la forme normale du sacrifice de Soma dans le culte védique. Tome i. Avec quatre planches. Paris, Leroux, 1906.

Catalogue of the Marathi, Gujarati, Bengali, Assamese, Oriya, Pushtu and Sindhi Manuscripts in the Library of the British Museum. By J. F. Blumhardt. London, British Museum, 1905.

Census of India, 1901, Vol. i. Ethnographic Appendices by H. H. Risley. 5 Explre. Calcutta, Government Printing, 1903. 1901, Vol. xii B. Burma. Part iii. Provincial Tables: Lower Burma. Part iv. Provincial Tables: Upper Burma. The Shan States and the Chin Hills by C. C. Lowis. Rangoon, Government Printing, 1905.

Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Curantibus J.-B. Chabot, J. Guidi, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux. Scriptores Syri. Series tertia; Tom. iv. Chronica minor, Pars tertia; ediderunt Brooks, Guidi, Chabot. Textus et versio. — Versio. Series ii; Tom. lxiv. Išō'yahb Patriarchae iii liber epistularum interpretatus est Rubens Duval. — Textus. Series ii; Tom. xcviii. Dionysii bar Ṣalībī commentarii in Evangelia ediderunt J. Sedláček et J. B. Chabot. Fasc. i. Id. Versio. — — Interpretatus est J. Sedláček, adiuvante J. B. Chabot. Fasc. i. — Scriptores Aethiopici. Textus et versio. Series altera; Tom. xx. Vitae Sanctorum Indigenarum. I. — Acta S. Basalota Mikā'ēl et S. Anorēwos. Edidit et interpretatus est Kar. Conti Rossini. Romae 1905. Versio. Series altera; Tom. xxi. I. — Acta S. Eustathii interpretatus est Boryssus Turaiev. Romae 1906. Leipzig, Harrassowitz, 1905, 1906.

Deussen, Paul, Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam: Sanatsujâta-Parvan — Bhagavadgîtâ — Mokshadharma — Anugîtâ. In Gemeinschaft mit Dr. Otto Strauss aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig, Brockhaus, 1906.

DUSSAND, RENÉ, Notes de Mythologie Syrienne, II—IX et Index. Paris, LEROUX, 1906.

DUTOIT, JULIUS, Das Leben des Buddha. Eine Zusammenstellung alter Berichte aus den kanonischen Schriften der südlichen Buddhisten. Aus dem Pâli übersetzt und erläutert. Leipzig, Lotus-Verlag, 1906.

FAIEZ, KHALIL HAMMAM, Abou Samra Ghanem ou le Héros Libanais. Cairo 1905.

FALLS, EWALD J. C., Ein Besuch in den Natronklöstern der sketischen Wüste. Mit 9 Originalaufnahmen der Kaufmannschen Expedition in die lybische Wüste. (Frankfurter Zeitgemäße Broschüren, Bd. XXV, H. 3.) Hannover in W., BREER u. THIEMANN, 1905.

Ǵubayr, Ibn (Ibn Giobeir), Viaggio in Ispagna, Sicilia, Siria e Palestina, Mesopotamia, Arabia, Egitto compiuto nel secolo XII. Prima traduzione, fatte sull' originale Arabo da CELESTINO SCHIAPARELLI. Roma, E. LOESCHER & Co., 1906.

HAHN, LUDWIG, Rom und Romanismus im griechisch-römischen Osten. Mit besonderer Berücksichtigung der Sprache. Bis auf die Zeit Hadrians. Eine Studie. Leipzig, DIETERICH, 1906.

Handess Amsorya. Jahrgang 1906. Wien, Mechitharisten, 1906.

HERTEL, JOHANNES, Das südliche Pañcatantra, Sanskrittext der Rezension β mit den Lesarten der besten Hss. der Rezension α. Des XXIV. Bds. der Abhandlungen der phil.-hist. Klasse der königl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften N° V. Leipzig, B. G. TEUBNER, 1906.

HOCEŸNE-AZAD, La Roseraie du savoir. Golzâr-é maʿréfèt. Texte Persan. Publié par —. Leide, E. J. BRILL, 1906.

— La Roseraie du savoir. Choix de quatrains mystiques, tirés des meilleurs auteurs Persans. Traduit pour la première fois en français avec une introduction et des notes critiques, littéraires et philosophiques. Leide, E. J. BRILL, 1906.

JACOB, GEORG, Türkische Bibliothek, Bd. 2—6. Berlin, MAYER und MÜLLER, 1906.

JENSEN, P., Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur. Straßburg, KARL J. TRÜBNER, 1906.

Journal, American, of Archaeology. Second Series. The Journal of the Archaeological Institute of America. Vol. X. Norwood, Mass., The Norwood Press, Archaeological Institute of America, 1906.

Journal, The American, of Philology, ed. by GILDERSLEEVE. Vol. XXVII. Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1906.

Journal of the American Oriental Society. Vol. xxvi, Second Half. Vol. xxvii, First Half. New Hawen, American Oriental Society, 1906.

Journal, The Geographical, including the proceedings of the Royal Geographical Society. March 1906, Vol. xxvii, N° 3. London, Royal Geographical Society, 1906.

Landau, W. Freih. v., Beiträge zur Altertumskunde des Orients, v, Leipzig, E. Pfeiffer, 1906.

Langdon, Stephen, Lectures on Babylonia and Palestine. Paris, P. Geuthner, 1906.

Lidén, Evald, Armenische Studien. (Göteborgs Högskolas Årsskrift, 1906.) Göteborg, Wettergren & Kerber, 1906.

Löhr, Max, Der vulgärarabische Dialekt von Jerusalem, nebst Texten u. Wörterverzeichnis. Gießen, A. Töpelmann, 1905.

Al-Machriq, Revue catholique orientale, bimensuelle. Jahrgang 1906. Beyrouth, 1906.

Mann, Traugott, Tuḥfa Ḏawī-l'Arab. Über Namen u. Nisben bei Boḫāri, Muslim, Mālik. Von Ibn Ḥaṭīb al-Dahša.

Meinhof, Carl, Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantussprachen. Berlin, D. Reimer, 1906.

Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. Herausgegeben vom Vorstande. Bd. x, Teil 2 u. 3. Tokyo 1906.

Al-Moktabas, Revue mensuelle littéraire, scientifique et sociologique, N° 9. Cairo, Mohammed Kurd-Ali, 1906.

Oriens Christianus, Römische Halbjahrhefte für die Kunde des christlichen Orients. Mit Unterstützung der Goerres-Gesellschaft herausgegeben vom Priestercollegium des deutschen Campo Santo unter der Schriftleitung von A. Baumstark. iv. Jahrgang (2. Heft). Rom, E. Loescher & Co. Leipzig, Harrassowitz, 1904.

Pantusof, N., Taarich-I Emenije, Historia Wladětelei Kaschgariji. Kasan 1905.

Price, Fr., The private Diary of Ananda Ranga Pillai, dubash to Joseph François Dupleix. A record of matters political, social and personal from 1736 to 1761. Vol. i. Madras, Government Press, 1904.

Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Ser. v, Vol. xiv, Fasc. 7—12, 1905. Vol. xv, Fasc. 1—4, 1906. Roma, Tipografia della Accademia, 1905, 1906.

Review, The New-York, Vol. i, N° 1, June—July 1905. New-York, St. Joseph's Seminary, Yonkers, 1905.

Rhodokanakis, N., Die äthiopischen Handschriften der k. k. Hofbibliothek zu Wien (mit 5 Tafeln). Wien, in Kommission bei A. Hölder, 1906.

Ryder, Arthur William, The little clay Cart (Mṛcchakaṭika). A Hindu Drama, attributed to King Shūdraka. Translated from the original Sanskrit and Prakrit into English Prose and Verse. (Harvard Oriental Series, edited by Ch. R. Lanman, Vol. IX.) Cambridge, Massachusetts, Harvard Univ., 1905.

Schmidt, P. W., Die Mon-Kmer-Völker. Braunschweig, Fr. Vieweg & Sohn, 1906.

Schreiber, W., Praktische Grammatik der altgriechischen Sprache. Mit besonderer Berücksichtigung des attischen Dialektes. Für den Selbstunterricht. Mit griechisch-deutschem und deutsch-griechischem Wörterverzeichnis. 2. Auflage. Wien und Leipzig, Hartleben.

Spécimens des caractères de l'imprimerie Catholique Beyrouth (Syrie). Spécialités Orientales. Beyrouth, Jésuites, 1905.

Survey, Linguistic, of India. Map to Vol. III, Part III. Vol. VII. Edited by G. A. Grierson. Indo-aryan Family. Southern Group. Specimens of the Marāṭhī-Language. Calcutta, Office of the Superintendent of Government Printing, 1905.

Tallquist, Knut L., Neubabylonisches Namenbuch von den Geschäftsurkunden aus der Zeit des Šamaššumukîn bis Xerxes. Acta Societatis Scientiarum Fenineae, Tom. XXXII, N° 2. Helsingfors 1905.

Trudy po vostokověděniju izdavaemyje Lazarevskim Institutom Vostočnych Jazykov. Bd. XXIII u. XXIV. Moskau, Lazarevski Institut, 1905. (Bd. XXIII: Trapezundskaya Chronika Michaila Panareta. Grečeskij Text sperevodom preduslovíem u kommentaryamu isdal A. Chachanov. Bd. XXIV: Tatskie Etjudy. Čast I. Teksty u Tatsko-Rysskij Slovarj Vsev. Millera.)

Venetianer, Ludwig, Ezekiels Nachfolger und die Salomonischen Wasserbecken. Budapest, Friedrich Kilians Nachfolger, 1906.

Vollers, K., Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien. Straßburg, K. J. Trübner, 1906.

Winckler, Hugo, Ex Oriente lux. Bd. I, Heft 4: Die Bedeutung der Phönizier im Volksleben von Wilhelm Freih. von Landau, 1905; Heft 5: Forschung und Darstellung. Vermerke und Einzelheiten zur historischen Betrachtungsweise insbesondere des alten Orients, 1905. Bd. II, Heft 1: Winckler Hugo, Der alte Orient und die Bibel, nebst einem Anhang Babel und Bibel — Bibel und Babel, 1906; Heft 2: Altorientalische Geschichts-Auffassung von Hugo Winckler, 1906; Heft 3: August Wünsche, Salomos Thron und Hippodrom Abbilder des babylonischen Himmelsbildes, 1906; Heft 4: Schöpfung und Sündenfall des ersten Menschenpaares im jüdischen und moslemischen Sagenkreise mit Rücksicht auf die Über-

lieferungen in der Keilschrift-Literatur von AUGUST WÜNSCHE, 1906. Leipzig, E. PFEIFFER, 1905, 1906.

WINCKLER, HUGO, Altorientalische Forschungen. Dritte Reihe, Bd. III, Heft I (XXI der ganzen Folge). Zur Genesis. Leipzig, E. PFEIFFER, 1906.

ZWAAN, J. DE, The treatise of Dionysius bar Ṣalibhi against the Jews, Part I. The Syriac text edited from a Mesopotamian Ms. (Cod. Syr. Harris 83). Leiden, E. J. BRILL, 1906.





